تقريب التدمرية

بقلم الفقير إلى عفو ربه

محمد بن صالح العثيمين

اختصره عبدالله بن أحمد السبيعي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد :

فهذا اختصار لتقريب التدمرية للشيخ العلامة محمد بن عثيمين رحمه الله

وقد راعيت في هذا الاختصار امورا :

1-عدم حذف أي مسألة من مسائل الكتاب

2-عدم التصرف في عبارة الشيخ بتاتا وقد عرف عنه رحمه الله علو عبارته ودقتها

3-حذف بعض العبارات التي يكون الامر واضحا للقارئ بدونها أو ان يكون غيرها مما هو مذكور يغني عنها

4-الابقاء على دليل أو دليلين في المسألة

وأسأل الله ان يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وصلى الله على عبده ورسوله محمد

اختصره عبدالله بن احمد السبيعي



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،أما بعد:

الكلام في التوحيد والصفات
وفي الشرع والقدر

الكلام في التوحيد والصفات من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات من قبل المتكلم، المقابل بالتصديق أو التكذيب من قبل المخاطب؛ لأنه خبر عما يجب لله تعالى من التوحيد وكمال الصفات، وعما يستحيل عليه من الشرك والنقص ومماثلة المخلوقات.

وأما الكلام في الشرع والقدر فهو من باب الطلب الدائر بين الأمر والنهي من قبل المتكلم، المقابل بالطاعة أو المعصية من قبل المخاطب؛ لأن المطلوب إما محبوب لله ورسوله فيكون مأموراً به، وإما مكروه لله ورسوله فيكون منهياً عنه.

فصل : إذا تبين ذلك فهاهنا أصلان:

الأصل الأول في الصفات وهو: أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسوله إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل

فصل : والجمع بين النفي والإثبات في باب الصفات هو حقيقة التوحيد فيه؛ وذلك لأن التوحيد مصدر وحد يوحد. ولا يمكن صدق حقيقته إلا بنفي وإثبات، لأن الاقتصار على النفي المحض تعطيل محض. والاقتصار على الإ ثبات المحض لا يمنع المشاركة.

واعلم أن الصفات الثبوتية التي وصف الله بها نفسه كلها صفات كمال، و الغالب فيها التفصيل، لأنه كلما كثر الإخبار عنها وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف بها ما لم يكن معلوماً من قبل؛ ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه.

وأما الصفات المنفية التي نفاها الله عن نفسه فكلها صفات نقص ولا تليق به كالعجز، والتعب، والظلم، ومماثلة المخلوقين، والغالب فيها الإجمال؛ لأن ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف وأكمل في التنزيه. فإن تفصيلها لغير سبب يقتضيه فيه سخرية وتنقص للموصوف، ألا ترى أنك لو مدحت ملكاً فقلت له: أنت كريم، شجاع محنك، قوي الحكم، قاهر لأعدائك إلى غير ذلك من

صفات المدح، لكان هذا من أعظم الثناء عليه، وكان فيه من زيادة مدحه وإظهار محاسنه ما يجعله محبوباً محترماً؛ لأنك فصلت في الإثبات.

ولو قلت: أنت ملك لا يساميك أحد ملوك الدنيا في عصرك؛ لكان ذلك مدحاً بـ الغاً؛ لأنك أجملت في النفي.

ولو قلت: أنت ملك غير بخيل، ولا جبان، ولا فقير، ولا يقال، ولا كناس ولا بيطار، ولا حجام، وما أشبه ذلك من التفصيل في نفي العيوب التي لا تليق به؛ لعد ذلك استهزاء به وتنقصاً لحقه.

وقد يأتي الإجمال في أسماء الله تعالى وصفاته الثبوتية كقوله تعالى في الأ سماء: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا) (لأعراف: 180) وقوله في الصفات (وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى) (النحل: 60). أي الوصف الأعلى.

وقد يأتي التفصيل في الصفات المنفية لأسباب منها:

1- نفي ما ادعاه في حقه الكاذبون المفترون --: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ 00).

2- دفع توهم نقص في كماله: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ).

فصل :واعلم أن الاشتراك في الأسماء والصفات لا يستلزم تماثل المسميات والموصوفات، كما دل على ذلك السمع، والعقل، والحس.

أما السمع: فقد قال الله عن نفسه: (إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً) (النساء: 58). وقال عن الإنسان: (إِنَّا خَلَقْنَا الْأِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً) (الإنسان:2). ونفي أن يكون السميع كـ السميع والبصير كالبصير فقال: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).

وأما العقل: فمن المعلوم بالعقل أن المعاني والأوصاف تتقيد وتتميز بحسب ما تضاف إليه، فكما أن الأشياء مختلفة في ذواتها فإنها كذلك مختلفة في صفاتها وفي المعاني المضافة إليها.

وأما الحس: فإننا نشاهد للفيل جسماً وقدماً وقوة، وللبعوضة جسماً وقدماً وقوة، ونعلم الفرق بين جسميهما، وقدميهما، وقوتيهما.

فإذا علم أن الاشتراك في الاسم والصفة في المخلوقات لا يستلزم التماثل في الحقيقة مع كون كل منها مخلوقاً ممكناً، فانتفاء التلازم في ذلك بين الخالق والمخلوق أولى وأجلى، بل التماثل في ذلك بين الخالق والمخلوق ممتنع غاية الامتناع.

فصل : في الزائغين عن سبيل الرسل وأتباعهم في أسماء الله وصفاته

الزائغون عن سبيل الرسل وأتباعهم في أسماء الله وصفاته قسمان: ممثلة، ومعطلة،

فالقسم الأول: الممثلة وطريقتهم أنهم اثبتوا لله الصفات على وجه يماثل صفات المخلوقين، فقالوا: لله وجه، ويدان، وعينان، كوجوهنا، وأيدينا، وأعيننا، ونحو ذلك.

وشبهتهم في ذلك أن الله تعالى خاطبنا في القرآن بما نفهم ونعقل قالوا: ونحن لا نفهم ولا نعقل إلا ما كان مشاهداً، فإذا خاطبنا عن الغائب بشيء وجب حمله على المعلوم في الشاهد.

ومذهبهم باطل مردود بالسمع، والعقل، والحس.

أما السمع: فقد قال الله تعالى:(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).

وأما العقل فدلالته على بطلان التمثيل من وجوه:

الأول: التباين بين الخالق والمخلوق في الذات والوجود، وهذا يستلزم التباين في الصفات.

الثاني: أن القول بالمماثلة بين الخالق والمخلوق يستلزم نقص الخالق سبحانه؛ لأن تمثيل الكامل بالناقص يجعله ناقصاً.

الثالث: أن القول بمماثلة الخالق للمخلوق يقتضي بطلان العبودية الحق؛ لأنه لا يخضع عاقل لأحد وبذل له على وجه التعظيم المطلق إلا أن يكون أعلى منه.

وأما الحس: فإننا نشاهد في المخلوقات ما تشترك أسماؤه وصفاته في اللفظ وتتباين في الحقيقة، فإذا جاز هذا التباين بين المخلوقات كان جوازه بين الخالق والمخلوق من باب أولى.

وأما قولهم: إن الله تعالى خاطبنا بما نعقل ونفهم فصحيح.

وأما قولهم: إذا خاطبنا عن الغائب بشيء وجب حمله على المعلوم في الشاهد فجوابه من وجهين:

أحدهما: أن ما أخبر الله به عن نفسه إنما أخبر به مضافاً إلى نفسه المقدسة، فيكون لائقاً به لا مماثلا ً لمخلوقاته، ولا يمكن لأحد أن يفهم منه المماثلة إ لا من لم يعرف الله تعالى، ولم يقدره حق قدره، ولم يعرف مدلول الخطاب الذي يقتضيه السياق.

الثاني: أنه لا يمكن أن تكون المماثلة مرادة لله تعالى؛ لأن المماثلة تستلزم نقص الخالق جل وعلا، واعتقاده نقص الخالق كفر وضلال، ولا يمكن أن يكون مراد الله تعالى بكلامه الكفر والضلال.

فصل : والقسم الثاني : المعطلة وهم الذين أنكروا ما سمى الله تعالى ووصف به نفسه إنكاراً كلياً أو جزئياً وقد انقسم هؤلاء إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: الأشاعرة ومن ضاهاهم من الماتريدية وغيرهم. وطريقتهم أنهم أثبتوا لله الأسماء، وبعض الصفات فأثبتوا لله من الصفات سبع صفات: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، على خلاف بينهم وبين السلف في كيفية إثبات بعض هذه الصفات.

وشبهتهم فيما ذهبوا إليه أنهم اعتقدوا فيما نفوه أن إثباته يستلزم التشبيه أي التمثيل. وقالوا فيما أثبتوه إن العقل قد دل عليه، فإن إيجاد المخلوقات يدل على القدرة، وتخصيص بعضها بما يختص به يدل على الإرادة، وإحكامها يدل على العلم، وهذه الصفات "القدرة، والإرادة، والعلم" تدل على الحياة لأنها لا تقوم إلا بحي، والحي إما أن يتصف بالكلام والسمع والبصر وهذه صفات كمال، أو بضدها وهو الخرس والصمم والعمى، وهذه صفات ممتنعة على الله تعالى، فوجب ثبوت الكلام، والسمع، والبصر.

والرد عليهم من وجوه:

الأول: أن الرجوع إلى العقل في هذا الباب مخالف لما كان عليه سلف الأمة من الصحابة، والتابعين، وأئمة الأمة من بعدهم، فما منهم أحد رجع إلى العقل في ذلك وإنما يرجعون إلى الكتاب والسنة، فيثبتون لله تعالى من الأ سماء والصفات ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسله إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل.

الثاني: أن الرجوع إلى العقل في هذا الباب مخالف للعقل؛ لأن هذا الباب من الأمور الغيبية التي ليس للعقل فيها مجال، وإنما تتلقى من السمع.

الثالث: أن الرجوع في ذلك إلى العقل مستلزم للاختلاف والتناقض.

قال المؤلف رحمه الله في الفتوى الحموية: "فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة، فرضي الله عنه الإمام مالك بن أنس حيث قال: "أولكما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجدل هؤلاء ومن المعلوم أن تناقض الأقوال دليل على فسادها.

الرابع: أنهم إذا صرفوا النصوص عن ظاهرها إلى معنى زعموا أن العقل يوجبه، فإنه يلزمهم في هذا المعنى نظير ما يلزمهم في المعنى الذي نفوه مع ارتكابهم تحريف الكتاب والسنة.

الخامس: أن قولهم فيما نفوه: "إن إثباته يستلزم التشبيه" ممنوع لأن الا شتراك في الأسماء والصفات لا يستلزم تماثل المسميات والموصوفات كما تقرر سابقاً، ثم إنه منقوض بما أثبتوه من صفات الله، فإنهم يثبتون لله تعالى الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر، مع أن المخلوق متصف بذلك، فإثباتهم هذه الصفات لله تعالى مع اتصاف المخلوق بها مستلزم للتشبيه على قاعدتهم.

فإن قالوا: إننا نثبت هذه الصفات لله تعالى على وجه يختص به ولا يشبه ما ثبت للمخلوق منها.

قلنا: هذا جواب حسن سديد، فلماذا لا تقولون به فيما نفيتموه فتثبتوه لله على وجه يختص به، ولا يشبه ما ثبت للمخلوق منه؟!

فإن قالوا: ما أثبتناه فقد دل العقل على ثبوته فلزم إثباته.

قلنا: عن هذا ثلاثة أجوبة:

أحدها: أنه لا يصح الاعتماد على العقل في هذا الباب كما سبق.

الثاني: أنه يمكن إثبات ما نفيتموه بدليل عقلي يكون في بعض المواضع أوضح من أدلتكم فيما أثبتموه.

مثال ذلك:.فإنه يمكن إثباتها بالعقل كما دل عليها السمع.

فيقال: الإحسان إلى الخلق بما ينفعهم ويدفع عنهم الضرر يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة، بل هو أبين وأوضح لظهوره لكل أحد.

الثالث: أن نقول: على فرض أن العقل لا يدل على ما نفيتموه فإن عدم دلا لته عليه لا يستلزم انتفاء في نفس الأمر، لأن انتفاء الدليل المعين لا يستلزم انتفاء المدلول، إذ قد يثبت بدليل آخر، فإذا قدرنا أن الدليل العقلي لا يثبته فإن الدليل السمعي قد أثبته، وحينئذ يجب إثباته بالدليل القائم السالم عن المعارض المقاوم.

فإن قالوا: بل العقل يدل على انتفاء ذلك لأن إثباته يستلزم التشبيه، والعقل يدل على انتفاء التشبيه.

قلنا: إن كان إثباته يستلزم التشبيه فإن إثبات ما أثبتموه يستلزم التشبيه أيضاً، فإن منعتم ذلك لزمكم منعه فيما نفيتموه إذ لا فرق، وحينئذ إما أن تقولوا بالإثبات في الجميع فتوافقوا السلف، وإما أن تقولوا بالنفي في الجميع فتوافقوا المعتزلة ومن ضاهاهم، وأما التفريق فتناقض ظاهر.

فصل :الطائفة الثانية: المعتزلة ومن تبعهم من أهل الكلام وغيرهم:

وطريقتهم أنهم يثبتون لله تعالى الأسماء دون الصفات، ويجعلون الأسماء أع لاماً محضة، ثم منهم من يقول إنها مترادفة فالعليم، والقدير، والسميع، و البصير شيء واحد،

ومنهم من يقول إنها متباينة ولكنه عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، ونحو ذلك.

وشبهتهم أنهم اعتقدوا أن إثبات الصفات يستلزم التشبيه؛ لأنه لا يوجد شيء متصف بالصفات إلا جسم، والأجسام متماثلة، فإثبات الصفات يستلزم التشبيه.

والرد عليهم من وجوه:

الأول: أن الله تعالى سمى نفسه بأسماء، ووصف نفسه بصفات، فإن كان إثبات الصفات يستلزم التشبيه فإثبات الأسماء كذلك.

الثاني: أن الله تعالى وصف أسماءه بأنها حسنى، وأمرنا بدعائه بها وهذا

يقتضي أن تكون دالة على معاني عظيمة تكون وسيلة لنا في دعائنا، ولا يصح خلوها عنها.

ولو كانت أعلاماً محضة لكانت غير دالة على معنى سوى تعيين المسمى.

الثالث: أن الله تعالى أثبت لنفسه الصفات إجمالا ً وتفصيلا ً مع نفي المماثلة.

الرابع: أن من لا يتصف بصفات الكمال لا يصلح أن يكون رباً ولا إلهاً، (يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً).

الخامس: أن كل موجود لابد له من صفة، ولا يمكن وجود ذات مجردة عن الصفات.

السادس: أن القول "بأن أسماء الله أعلام محضة مترادفة لا تدل إلا على ذات الله فقط" قول باطل؛ لأن دلالات الكتاب والسنة متضافرة على أن كل اسم منها دال على معناه المختص به مع اتفاقها على مسمى واحد وموصوف واحد فلو كانت الأسماء مترادفة ترادفاً محضاً لكان ذكرها مجتمعة لغواً من القول لعدم الفائدة.

السابع: أن القول "بأن الله تعالى عليم بلا علم، وقدير بلا قدرة وسميع بلا سمع ونحو ذلك" قول باطل مخالف لمقتضى اللسان العربي وغير العربي.

الثامن: أن قولهم: "لا يوجد شيء متصف بالصفات إلا جسم" ممنوع، فإننا نجد من الأشياء ما يصح أن يوصف وليس بجسم، فإنه يقال: ليل طويل، ونهار قصير، وبرد شديد،وليست هذه أجساماً. على أن إضافة لفظ الجسم إلى الله تعالى إثباتاً أو نفياً من الطرق البدعية التي يتوصل بها أهل التعطيل إلى نفي الصفات التي أثبتها الله لنفسه.

التاسع: أن قولهم: "الأجسام متماثلة" باطل ظاهر البطلان، فإن تفاوت الأ جسام ظاهر لا يمكن إنكاره. قال الشيخ "المؤلف": ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل.

فصل :الطائفة الثالثة: غلاة الجهمية، والقرامطة، والباطنية ومن تبعهم.

وطريقتهم أنهم ينكرون الأسماء والصفات، ولا يصفون الله تعالى إلا بالنفي

المجرد عن الإثبات، ويقولون: إن الله هو الموجود المطلق بشرط الإطلاق (2). فلا يقال هو موجود، ولا حي، ولا عليم، ولا قدير، وإنما هذه أسماء لمخلوقاته أو مجاز، لأن إثبات ذلك يستلزم تشبيهه بالموجود الحي، العليم، القدير. ويقولون: إن الصفة عين الموصوف، وإن كل صفة عين الصفة الأ خرى، فلا فرق بين العلم والقدرة، والسمع والبصر ونحو ذلك.

وشبهتهم أنهم اعتقدوا أن إثبات الأسماء والصفات يستلزم التشبيه والتعدد،.

والرد عليهم من وجوه:

الأول: أن الله تعالى جمع فيما سمى ووصف به نفسه بين النفي والإثبات.

الثاني: أن الموجود المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج المحسوس، وإنما هو أمر يفرضه الذهن ولا وجود له في الحقيقة، وهذا غاية التعطيل والكفر.

الثالث: قولهم: "إن الصفة عين الموصوف، وإن كل صفة عين الصفة الأخرى" مكابرة في المعقولات، سفسطة في البدهيات، فإن من المعلوم بضرورة العقل والحس أن الصفة غير الموصوف، وأن كل صفة غير الصفة الأخرى.

الرابع: أن وصف الله تعالى بصفات الإثبات أدل على الكمال من وصفه بصفات النفي، لأن الإثبات أمر وجودي يقتضي تنوع الكمالات في حقه، وأما النفي فأمر عدمي لا يقتضي كمالا ً إلا إذا تضمن إثباتاً، وهؤلاء النفاة لا يقولون بنفي يقتضي الإثبات.

الخامس: قولهم: "إن إثبات صفات متغايرة مغايرة للموصوف يستلزم التعدد.." قول باطل مخالف للمعقول والمحسوس.

السادس: قولهم في الأسماء: "إن إثباتها يستلزم أن يكون متصفاً بمعنى الا سم فيقتضي أن يكون إثباتها تشبيهاً".

جوابه: أن المعاني التي تلزم من إثبات الأسماء صفات لائقة بالله تعالى غير مستحيلة عليه، والمشاركة في الاسم أو الصفة لا تستلزم تماثل المسميات و الموصوفات.

السابع: قولهم: "إن الإثبات يستلزم تشبيهه بالموجودات".

جوابه: أن النفي الذي قالوا به يستلزم تشبيهه بالمعدومات على قياس

قولهم، وذلك أقبح من تشبيهه بالموجودات، وحينئذ فإما أن يقروا بالإثبات فيوافقوا الجماعة، وإما أن ينكروا النفي كما أنكروا الإثبات فيوافقوا غلاة الغلاة من القرامطة والباطنية وغيرهم، وأما التفريق بين هذا وهذا فتناقض ظاهر.

فصل :الطائفة الرابعة: غلاة الغلاة من الفلاسفة، والجهمية، والقرامطة، و الباطنية وغيرهم.

وطريقتهم أنهم أنكروا في حق الله تعالى الإثبات والنفي، فنفوا عنه الوجود، والعدم، والحياة، والموت، والعلم، والجهل ونحوها، وقالوا: إنه لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم، ولا جاهل ونحو ذلك.

وشبهتهم أنهم اعتقدوا أنهم إن وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإن وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات.

والرد عليهم من وجوه:

الأول: أن تسمية الله ووصفه بما سمى ووصف به نفسه ليس تشبيهاً ولا يستلزم التشبيه.

الثاني: أنه قد علم بضرورة العقل والحس أن الموجود الممكن لابد له من موجد واجب الوجود، فتعين أن يكون لها خالق واجب الوجود وهو الله تعالى. ففي الوجود إذن موجودان:

أحدهما: أزلي واجب الوجود نفسه.

الثاني: محدث ممكن الوجود، موجود بغيره، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يتفقا في خصائصه، فإن وجود الواجب يخصه، ووجود المحدث يخصه.

الثالث: أن إنكارهم الإثبات والنفي يستلزم نفي النقيضين معاً وهذا ممتنع، لأ ن النقيضين لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما.

فإن قالوا: نفي النقيضين ممتنع عما كان قابلا ً لهما، أما ما كان غير قابل لهما كالجماد الذي لا يقبل الاتصاف بالسمع والصمم، فإنه يمكن نفيهما عنه فيقال ليس بسميع ولا أصم.

فالجواب من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن هذا لا يصح فيما قالوه من نفي الوجود والعدم، فإن تقابلهما تقابل سلب وإيجاب باتفاق العقلاء، فإذا انتفى أحدهما لزم ثبوت الآ خر، فإذا قيل ليس بموجود، لزم أن يكون معدوماً، وإذا قيل ليس بمعدوم لزم أن يكون موجوداً، فلا يمكن نفيهما معاً ولا إثباتهما معاً.

الوجه الثاني: أن قولهم في الجماد: إنه لا يقبل الاتصاف بالحياة، والموت، و العمى، والبصر، والسمع، والصمم ونحوها مما يكون تقابله تقابل عدم، وملكه قول اصطلاحي لا يغير الحقائق، مردود بما ثبت من جعل الجماد حياً، كما جعل الله عصا موسى حية تلقف ما صنعه السحرة.

الوجه الثالث: أن الذي يقبل الاتصاف بالكمال أكمل من الذي لا يقبله.

الوجه الرابع: أنه إذا كان يمتنع انتفاء الوجود والعدم، فانتفاء عدم قبول ذلك أشد، وعلى هذا يكون قولهم: إن الرب لا يقبل الاتصاف بالوجود والعدم مستلزماً لتشبيهه بأشد الممتنعات.

فصل : علم مما سبق أن كل طائفة من هؤلاء الطوائف الأربع واقعون في محاذير:

الأول: مخالفة طريق السلف. الثاني: تعطيل النصوص عن المراد بها.

الثالث: تحريفها إلى معان غير مرادة بها. الرابع: تعطيل الله عن صفات الكمال التي تضمنتها هذه النصوص. الخامس: تناقض طريقتهم فيما أثبتوه وفيما نفوه.

والقول الفصل المطرد السالم من التناقض ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها من إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه من الأسماء والصفات، إثباتاً بلا تمثيل، وتنزيهاً بلا تعطيل، وإجراء النصوص على ظاهرها على الوجه اللائق بالله عز وجل، من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل. ويتبين هذا بأصلين، ومثلين، وخاتمة:

فأما الأصلان:

فأحدهما: أن يقال لمن يثبت بعض الصفات دون بعض: القول في بعض

الصفات كالقول في بعض.

1-مثال ذلك: إذا كان المخاطب يثبت لله تعالى حقيقة الإرادة، وينفي حقيقة الغضب ويفسره: إما بإرادة الانتقام، وإما بالانتقام نفسه.

فيقال له: لا فرق بين ما أثبته من حقيقة الإرادة وما نفيته من حقيقة الغضب، فإن كان إثبات حقيقة الغضب يستلزم التمثيل، فإثبات حقيقة الإ رادة يستلزمه أيضاً.

وإن كان إثبات حقيقة الإرادة لا يستلزمه، فإثبات الغضب لا يستلزمه أيضاً، لأن القول في أحدهما كالقول في الآخر، وعلى هذا يلزمك إثبات الجميع، أو نفي الجميع.

2- فإن قال: الإرادة التي أثبتها لا تستلزم التمثيل، لأنني أعني بها إرادة تليق بالله عز وجل لا تماثل إرادة المخلوق.

قيل له: فأثبت لله غضباً يليق به ولا يماثل غضب المخلوق.

3- فإن قال: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام وهذا لا يليق بالله تعالى.

قيل له: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة وهذا لا يليق ب الله سبحانه وتعالى.

4- فإن قال: هذه إرادة المخلوق، وأما إرادة الله فتليق به.

قيل له: والغضب بالمعنى الذي قلت غضب المخلوق، وأما غضب الله فيليق به، وهكذا القول في جميع الصفات التي نفاها يقال له فيها ما يقوله هو فيما أثبته.

5- فإن قال: أثبت ما أثبته من الصفات بدلالة العقل عليه.

أجبنا عنه بثلاثة أجوبة سبق ذكرها عند الرد على الطائفة الأولى.

الأصل الثاني: أن يقال لمن يقر بذات الله تعالى ويمثل في صفاته أو ينفيها: القول في الصفات كالقول في الذات.

فصل :وأما المثلان:

فأحدهما: نعيم الجنة: فقد أخبر الله تعالى أن في الجنة طعاماً وشراباً ولباساً، 00وكله حق على حقيقته، وهو في الاسم موافق لما في الدنيا من حيث المعنى لكنه مخالف له في الحقيقة.

* أما موافقته لما في الدنيا في المعنى فلأن الله تعالى قال عن القرآن: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) ولولا موافقته له في المعنى ما فهمناه ولا عقلناه.

* وأما مخالفته له في الحقيقة فلقوله تعالى: (فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) وقوله في الحديث القدسي: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"(1). قال ابن عباس – رضي الله عنهما -: "ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء"(2).

فإذا كانت هذه الأسماء دالة على مسمياتها حقيقة، وكان اتفاقها مع ما في الدنيا من الأسماء لا يستلزم اتفاق المسميات في الحقيقة، بل بينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله، فإن مباينة الخالق للمخلوق أعظم وأظهر من مباينة المخلوق للمخلوق؛ لأن التباين بين المخلوقات تباين بين مخلوق ومخلوق مثله، فإذا ظهر التباين بينها كان بينها وبين الخالق أظهر وأولى.

وقد انقسم الناس في هذا المقام – مقام الإيمان بالله واليوم الآخر – إلى ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: السلف والأئمة وأتباعهم آمنوا بما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، وأنه حق على حقيقته مع اعتقادهم التباين بين ما في الدنيا وما في الآخرة.

الفرقة الثانية: طوائف من أهل الكلام يؤمنون بما أخبر الله به عن اليوم الآ خر من الثواب والعقاب، وينفون كثيراً مما أخبر الله به عن نفسه من الصفات.

الفرقة الثالثة: القرامطة، والباطنية، والفلاسفة لا يؤمنون بما أخبر الله به عن نفسه، ولا عن اليوم الآخر، بل ينكرون حقائق هذا وهذا.

المثل الثاني: الروح التي بها الحياة وهي أقرب شيء إلى الإنسان، بل هي قوام الإنسان، وقد وصفت في النصوص بأنها تقبض من البدن، ويصعد بها إلى السماء، وتعاد إلى البدن، ولا ينكر أحد وجودها حقيقة، وقد عجز الناس

عن إدراك كنهها وحقيقتها، إلا ما علموه عن طريق الوحي، واضطربوا فيها اضطراباً كثيراً لكونهم لا يشاهدون لها نظيراً.

فمنهم طوائف من أهل الكلام جعلوها البدن، أو جزءاً منه، أو صفة من صفاته.

ومنهم طوائف من أهل الفلسفة وصفوها بأمور لا يتصف بها إلا ممتنع الوجود، فقالوا: لا هي داخل البدن ولا خارجه، ولا مداخلة له ولا مباينة، ولا متحركة ولا ساكنة، ولا تصعد ولا تهبط، ولا هي جسم ولا عرض. وقد يقولون إنها لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينة له ولا مداخلة، كما يصفون بذلك الخالق الواجب الوجود.

فإذا قيل لهم: إثبات هذا القول ممتنع في العقل ضرورة، قالوا: هذا ممكن، بدليل أن الكليات ممكنة موجودة وهي غير مشار إليها. وقد غفلوا عن كون الكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في الأعيان، فإن الذهن يفرض أشياء في الخيال لا يمكن وجودها في الخارج، كأن يتخيل ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما مع أن هذا ممتنع.

وأعلم أن اضطراب المتكلمين والفلاسفة في الروح كثير وله سببان:

أحدهما: قلة بضاعتهم مما جاء به الوحي في صفاتها.

والثاني: أنهم لا يشاهدون لها نظيراً، فإن الروح ليست من جنس هذا البدن، ولا من جنس العناصر والمولدات منها، وإنما هي من جنس آخر مخالف لهذه الأجناس، فعرفها الفلاسفة بالأسلوب التي توجب مخالفتها للأجسام المشهودة، وجعلها المتكلمون من جنس الأجسام المشهودة، فطريق الفلاسفة فيها تعطيل، وطريق المتكلمين فيها تمثيل، وكلا الطريقين خطأ.

وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الروح إذا قبضت اتبعها البصر وأن الملائكة تجعلها في كفن وتصعد بها إلى السماء، ومع هذا فالعقول قاصرة عن إدراك كنهها وحقيقتها كما قال تعالى: (وَيَسْأَلونَكَ عَنِ الرُوحِ قُلِ الرُوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّي 00).

فإذا كانت الروح حقيقة، واتصافها بما وصفت به في الكتاب والسنة حقيقة، مع أنها لا تماثل الأجسام المشهودة، كان اتصاف الخالق بما يستحقه من صفات الكمال مع مباينته للمخلوقات من باب أولى.

الخاتمة :هذه الخاتمة تشتمل على قواعد عظيمة مفيدة:

القاعدة الأولى: أن الله تعالى موصوف بالنفي والإثبات

يعني أن الله تعالى جمع فيما وصف به نفسه بين النفي والإثبات، كما قال تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) وإنما جمع الله تعالى لنفسه بين النفي والإثبات؛ لأنه لا يتم كمال الموصوف إلا بنفي صفات النقص، وإثبات صفات الكمال، وكل الصفات التي نفاها الله عن نفسه صفات نقص كا لإعياء، واللغوب، والعجز، والظلم، ومماثلة المخلوقين.

وكل ما أثبته الله تعالى لنفسه فهو صفات كمال.

وكل صفة نفاها الله تعالى عن نفسه فإنها متضمنة لشيئين:

أحدهما: انتفاء تلك الصفة. الثاني: ثبوت كمال ضدها.

ولا يمكن أن يكون النفي في صفات الله – عز وجل – نفياً محضاً، بل لابد أن يكون لإثبات كمال وذلك للوجوه التالية:

الأول: أن الله تعالى قال: (وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى). أي الوصف الأكمل، وهذا معدوم في النفي المحض.

الثاني: أن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فكيف يكون مدحاً وكمالا ً؟!

الثالث: أن النفي – إن لم يتضمن كمالا ً – فقد يكون لعدم قابلية الموصوف لذلك المنفي أو ضده، لا لكمال الموصوف، كما إذا قيل: "الجدار لا يظلم" فنفي الظلم عن الجدار ليس لكمال الجدار، ولكن لعدم قابلية اتصافه بالظلم أو العدل، وحينئذ لا يكون نفي الظلم عنه مدحاً له ولا كمالا ً فيه.

الرابع: أن النفي – إن لم يتضمن كمالا ً – فقد يكون لنقص الموصوف أو لعجزه عنه كما لو قيل عن شخص عاجز عن الانتصار لنفسه ممن ظلمه: "إنه لا يجزي السيئة بالسيئة" فإن نفي مجازاته السيئة بمثلها ليس لكمال عفوه ولكن لعجزه عن الانتصار لنفسه، وحينئذ يكون نفي ذلك عنه نقصاً وذماً لا كمالا ً ومدحاً.

فصل :القاعدة الثانية :ما أخبر الله تعالى به في كتابه، أو أخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم وجب علينا الإيمان به، سواء عرفنا معناه، أم لم نعرفه

وأما ما تنازع فيه المتأخرون مما ليس في الكتاب والسنة ولا عند سلف الأ مة فليس على أحد بل وليس لأحد أن يثبت لفظه أو ينفيه لعدم ورود السمع به، وليس له أن يقبل معناه أو يرده حتى يعلم المراد منه. فإن كان حقاً وجب قبوله، وإن كان باطلا ً وجب رده.

ولذلك أمثلة منها:

المثال الأول: الجهة: أي لو قال قائل: إن الله في جهة، أو هل لله جهة؟

فيقال له: لفظ "الجهة" ليس في الكتاب والسنة إثباته ولا نفيه، ، وفي النصوص ما يغني عنه كالعلو، والفوقية، والاستواء على العرش، وصعود الأ شياء إليه ونزولها منه.

وقد اضطرب المتأخرون في إثباته ونفيه، فإذا أجريناه على القاعدة قلنا: أما اللفظ فلا نثبته ولا ننفيه لعدم ورود ذلك، وأما المعنى فنري ماذا يراد بـ الجهة: أيراد بالجهة شيء مخلوق محيط بـالله عز وجل، فهذا معنى باطل لا يليق بـالله سبحانه،

أم يراد بالجهة ما فوق العالم، فهذا حق ثابت لله عز وجل، فإن الله تعالى فوق خلقه

المثال الثاني: الحيز أو المتحيز: فإذا قال قائل: هل نصف الله تعالى بأنه متحيز أو في حيز؟

قلنا: لفظ "التحيز" أو "الحيز" ليس في الكتاب والسنة ثابتة ولا نفيه عن الله تعالى، فليس فيهما أنه في حيز، أو متحيز، ولا أنه ليس كذلك، وفي النصوص ما يغني عنه مثل الكبير المتعال.

وقد اضطرب المتأخرون في إثبات ذلك لله تعالى أو نفيه عنه، فإذا أجريناه على القاعدة قلنا: أما اللفظ فلا نثبته ولا ننفيه لعدم ورود السمع به،

وأما المعنى فينظر ماذا يراد بالحيز أو المتحيز؟ أيراد به أن الله تعالى تحوزه المخلوقات وتحيط به، فهذا معنى باطل منفي عن الله تعالى لا يليق

به.

أم يراد بالحيز أو المتحيز: أن الله منحاز عن المخلوقات أي مباين لها منفصل عنها ليس حالاً فيها، ولا هي حالة فيه، فهذا حق ثابت لله عز وجل.(تنبيه) :جاء في القاعدة "أنه يجب علينا الإيمان بما أخبر الله به ورسوله سواء عرفنا معناه أم لا" لكن ليعلم أنه ليس في كلام الله ورسوله شيء لا يعرف معناه جميع الأمة، بل لابد أن يكون معروفاً لجميع الأمة أو بعضها.

فصل :القاعدة الثالثة :في إجراء النصوص على ظاهرها

ظاهر النصوص ما يتبادر منها من المعاني بحسب ما تضاف إليه وما يحتف بها من القرآن.والواجب في النصوص إجراؤها على ظاهرها بدون تحريف لقوله تعالى: (وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) وقوله: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) فإذا كان الله تعالى أنزله باللسان العربي من أجل عقله وفهمه ، وأمرنا باتباعه، وجب علينا إجراؤه على ظاهره بمقتضى ذلك اللسان العربي ، إلا أن تمنع منه حقيقة شرعية.

ولا فرق في هذا بين نصوص الصفات وغيرها، بل قد يكون وجوب التزام الظاهر في نصوص الصفات أولى وأظهر؛ لأن مدلولها توقيفي محض لا مجال للعقول في تفاصيله.

فإن قال قائل في نصوص الصفات: لا يجوز إجراؤها على ظاهرها لأن ظاهرها غير مراد.

فجوابه أن يقال: ماذا تريد بالظاهر؟ أتريد ما يظهر من النصوص من المعاني اللائقة بالله من غير تمثيل، فهذا الظاهر مراد لله ورسوله قطعاً، وواجب على العباد قبوله، والإيمان به شرعاً؛ لأنه حق ولا يمكن أن يخاطب الله

عباده بما يريد منهم خلاف ظاهره بدون بيان كيف، وقد قال: (يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الذينَ مِنْ قَبْلِكُم) (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ).

أم تريد بالظاهر ما فهمته من التمثيل؟ فهذا غير مراد لكنه ليس ظاهر نصوص الكتاب والسنة؛ لأن هذا الظاهر الذي فهمته كفر وباطل بالنص والإ جماع، ولا يمكن أن يكون ظاهر كلام الله ورسوله كفراً وباطلا ً، ولا يرتضي ذلك أحد من المسلمين.

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن نصوص الصفات تجري على ظاهرها ال لائق بالله عز وجل من غير تحريف، وأن ظاهرها لا يقتضي تمثيل الخالق ب المخلوق،

وبيان ذلك: أن من صفاتنا ما هو معان وأعراض قائمة بنا كالحياة والعلم و القدرة، ومنها ما هو أعيان وأجسام وهي أبعاض لنا كالوجه واليدين. ومن المعلوم أن الله وصف نفسه بأنه حي، عليم، قدير، ولم يقل المسلمون إن المفهوم من حياته وعلمه وقدرته كالمفهوم من حياتنا وعلمنا وقدرتنا، فكذلك لما وصف نفسه بأن له وجهاً ويدين لم يكن المفهوم من وجهه ويديه كالمفهوم من وجوهنا وأيدينا. وإنما قال المسلمون إن المفهوم من صفات الله في هذا وهذا لا يماثل المفهوم منها في صفاتنا، بل كل صفة تناسب الموصوف وتليق به، فلما كانت ذات الخالق لا تماثل ذوات المخلوقين، فكذلك صفاته لا تماثل صفات المخلوقين، وقد سبق أن القول في الصفات ك القول في الذات.

فتبين بذلك أن من قال: إن ظاهر نصوص الصفات غير مراد فقد أخطأ على كل تقدير، لأنه إن فهم من ظاهرها معنى فاسداً وهو التمثيل، فقد أخطأ في فهمه وأصاب في قوله "غير مراد"، وإن فهم من ظاهرها معنى صحيحاً وهو المعنى اللائق بالله، فقد أصاب في فهمه وأخطأ في قوله "غير مراد" فهو إن أصاب في معنى ظاهرها أخطأ في نفي كونه مراداً، وإن أخطأ في معنى ظاهرها أصاب في نفي كونه مراداً، فيكون قوله خطأ على كل تقدير.

والصواب الذي لا خطأ فيه أن ظاهرها مراد، وأنه ليس إلا معنى يليق بالله.

فصل :والذين يجعلون ظاهر النصوص معنى فاسداً فينكرونه يكون خطؤهم على وجهين:

الأول: أن يفسروا النص بمعنى فاسد لا يدل عليه اللفظ فينكرونه لذلك، ويقولون إن ظاهره غير مراد.مثال ذلك: قوله تعالى في الحديث القدسي: "يا ابن آدم، مرضت فلم تعدني000 ". الحديث رواه مسلم.

قالوا: فظاهر الحديث أن الله يمرض، ويجوع، ويعطش، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: لو أعطيتم النص حقه لتبين لكم أن هذا المعنى الفاسد ليس ظاهر اللفظ، لأن سياق الحديث يمنع ذلك فقد جاء مفسراً بقول الله تعالى في الحديث نفسه: "أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنه استطعمك 000"وهذا صريح في أن الله سبحانه لم يمرض، ولم يجع، ولم يعطش، وإنما حصل المرض والجوع والعطش من عبد من عباده.

ومثال آخر: قوله تعالى عن سفينة نوح: (تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا).

قالوا: فظاهر الآية أن السفينة تجري في عين الله، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: دعواكم أن ظاهر الآية أن السفينة تجري في عين الله سبحانه مردودة من جهة التركيب اللفظي ومن جهة المعنى أيضاً.

أما التركيب اللفظي: فإنه إذا قال القائل: "فلان يسير بعيني" لم يفهم أحد من هذا التركيب أنه يسير داخل عينيه، ولو أدعى مدع أن هذا ظاهر لفظه لضحك منه السفهاء فضلا ً عن العقلاء، وإنما يفهم منه أن عينيه تصحبه بالنظر والرعاية، لأن الباء هنا للمصاحبة وليست للظرفية.

وأما المعنى: فإن من المعلوم أن نوحاً عليه الصلاة والسلام كان في الأرض، وأنه صنع السفينة في الأرض، وجرت على الماء في الأرض ولا يمكن لأحد أن يدعي أن ظاهر اللفظ أن السفينة تجري في عين الله عز وجل، لأن ذلك ممتنع غاية الامتناع في حق الله تعالى، ولا يمكن لمن عرف الله وقدره حق قدره، وعلم أنه مستو على عرشه، بائن من خلقه، ليس حالا ً في شيء من مخلوقاته، ولا شيء من مخلوقاته حالا ً فيه أن يفهم من هذا اللفظ هذا المعنى الفاسد.

وعلى هذا فمعنى الآية الذي هو ظاهر اللفظ أن السفينة تجري والله تعالى يكلؤها بعينه.

ومثال ثالث: في الأثر: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه".

قالوا: فظاهر الأثر أن الحجر نفسه يمين الله في الأرض، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: أولا ً: هذا الأثر روي عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد لا يثبت والمشهور أنه عن ابن عباس. قلت: قال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح.

ثانياً: أنه على تقدير صحته صريح في أن الحجر الأسود ليس نفس يمين الله لأنه قال: "يمين الله في الأرض" فقيده في الأرض ولم يطلق، وحكم اللفظ المقيد يخالف المطلق، ومعلوم أن الله تعالى في السماء، ولأنه قال: "فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه" ومعلوم أن المشبه غير المشبه به، فالأثر ظاهر في أن مستلم الحجر ليس مصافحاً لله، وليس الحجر نفس يمين الله، فكيف يجعل ظاهره كفراً يحتاج إلى تأويل.

الوجه الثاني: أن يفسروا اللفظ بمعنى صحيح موافق لظاهره، لكن يردونه لا عتقادهم أنه باطل وليس بباطل.

مثال آخر: قوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاء).

قالوا: فظاهر الآية أن الله تعالى يدين حقيقتين وهما جارحة، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول: إن ثبوت اليدين الحقيقيتين لله عز وجل لا يستلزم معنى فاسداً، فإن لله تعالى يدين حقيقيتين تلقيان بجلاله وعظمته، وبهما يأخذ ويقبض، ولا تماثلان أيدي المخلوقين، وهذا من كماله وكمال صفاته،

وقد يجتمع الخطأ من الوجهين في مثال واحد مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء"(رواه مسلم).

فقالوا على الوجه الأول: ظاهر الحديث أن قلوب بني آدم بين أصابع الرحمن فيلزم منه المباشرة والمماسة، وأن تكون أصابع الله سبحانه داخل أجوافنا، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

وقالوا على الوجه الثاني: ظاهر الحديث أن لله أصابع حقيقية والأصابع

جوارح، وهذا معنى فاسد فيكون غير مراد.

فنقول على الوجه الأول: إن كون قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن حقيقة لا يلزم منه المباشرة والمماسة، ولا أن تكون أصابع الله عز وجل داخل أجوافنا، ألا ترى إلى قوله تعالى: (وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) فإن السحاب لا يباشر السماء ولا الأرض ولا يماسهما.

ويقال: سترة المصلي بين يديه وليست مباشرة له ولا مماسة له.

ونقول على الوجه الثاني: إن ثبوت الأصابع الحقيقية لله تعالى لا يستلزم معنى فاسداً، وحينئذ يكون مراداً قطعاً، فإن لله تعالى أصابع حقيقية تليق بالله عز وجل، ولا تماثل أصابع المخلوقين، فأي معنى فاسد يلزم من ظاهر النص حتى يقال إنه غير مراد؟!

ويشبه هذا الخطأ أن يجعل اللفظ نظيراً لما ليس مثله، كما قيل في قوله تعالى: (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ) إنه مثل قوله تعالى: (مِمّا عَمِلَتْ أيْدِينَا) فيكون المراد باليد نفس الفاعل في الآيتين، وهذا غلط فإن الفرق بينهما ثابت من وجوه ثلاثة:

الأول: من حيث الصيغة، فإن الله قال في الآية الأولى: (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ) وهي تخالف الصيغة في الآية الثانية، فإن الله قال فيها: (مِمّا عَمِلَتْ أيْدِينَا) ولو كانت الأولى نظيرة للثانية لكان لفظها: "لما خلقت يداي" فيضاف الخلق إليهما، كما أضيف العمل إليهما في الثانية.

الثاني: أن الله تعالى أضاف في الآية الفعل إلى نفسه معدى بالباء إلى اليدين، فكان سبحانه هو الخالق وكان خلقه بيديه. ألا ترى إلى قول القائل: كتبت بالقلم، فإن الكاتب هو فاعل الكتابة، ومدخول الباء وهو القلم حصلت به الكتابة.

وأما الآية الثانية: (مِمّا عَمِلَتْ أيْدِينَا) فأضاف الفعل فيها إلى الأيدي المضافة إليه، وإضافة الفعل إلى الأيدي كإضافته إلى النفس فكأنه قال: مما عملنا. ألا ترى إلى قوله تعالى: (وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُم) (الشورى: 30). والمراد بما كسبتم بدليل قوله في آية أخرى: (فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا) (الزمر: 51).

الوجه الثالث: أن الله تعالى أضاف الفعل في الآية الأولى: (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ) معدى بالباء إلى يدين اثنتين، ولا يمكن أن يراد بهما نفسه لدلالة التثنية

على عدد محصور باثنين، والرب – جل وعلا – إله واحد، فلا يمكن أن يذكر نفسه بصيغة التثنية لدلالة ذلك على صريح العدد وحصره، ولكنه تعالى يذكر نفسه تارة بصيغة الإفراد للتوحيد، وتارة يذكر نفسه بصيغة الجمع للتعظيم، وربما يدل الجمع على معاني أسمائه.

أما في الآية الثانية فأضاف الفعل إلى الأيدي المضافة إليه مجموعة للتعظيم، فصار المراد بها نفسه المقدسة جل وعلا.

وبهذا تبين الفرق بين قوله (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ). وقوله: (مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا)، وأنها ليست نظيراً لها. وتبين أيضاً أن ظاهر النصوص في الصفات حق ثابت مراد لله تعالى على الوجه اللائق به، وأنه لا يستلزم نقصاً في حقه ولا تمثيلا ً له بخلقه.

لكن لو كنا نخاطب شخصاً لا يفهم من ظاهرها إلا ما يقتضي التمثيل فإننا نقول له: إن هذا الظاهر الذي فهمته غير مراد، ثم نبين له أن هذا ليس ظاهر النصوص؛ لأنه باطل لا يقتضيه السياق كما سبق بيانه.

القاعدة الرابعة : توهم بعض الناس في نصوص الصفات والمحاذير المترتبة على ذلك

أعلم أن كثيراً من الناس يتوهم في بعض الصفات التي دلت عليها النصوص ، أو كثير منها، أو أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الوهم الذي توهمه؛ فيقع في أربعة محاذير:

الأول: أنه فهم من النصوص صفات تماثل صفات المخلوقين، وظن أن ذلك هو مدلول النص، وهذا فهم خاطئ، فإن الصفة التي دلت عليها النصوص تناسب موصوفها وتليق به.

وتمثيل الخالق بالمخلوق كفر وضلال 0

الثاني: أنه جنى على النصوص؛ حيث نفى ما تدل عليه من المعاني الإلهية، ثم أثبت لها معاني من عنده لا يدل عليها ظاهر اللفظ، فكان جانياً على النصوص من وجهين.

الثالث: أنه نفى ما دلت عليه النصوص من الصفات بغير علم فيكون بذلك

قائلا ً على الله ما لا يعلم، وهذا محرم بالنص والإجماع.

الرابع: أنه إذا نفى عن الله عز وجل ما تقتضيه النصوص من صفات الكمال لزم أن يكون الله – سبحانه – متصفاً بنقيضها من صفات النقص؛ وذلك لأنه ما من موجود إلا وهو متصف بصفة، ولا يمكن وجود ذات مجردة عن الصفات، فإذا انتفت صفة الكمال عنها، لزم اتصافها بصفات النقص.

فتجد هذا في من نفي حقيقة الاستواء الذي هو ظاهر النصوص وقع في تلك المحاذير الأربعة:

1- فقد مثل ما فهمه من استواء الله على عرشه باستواء المخلوقين.

2- وعطل النصوص عما دلت عليه من صفة الاستواء اللائق بالله، ثم حرفها إلى معان لا تدل عليها.

3- وكان نفيه لذلك وتعطيله بلا علم، بل عن جهل وظن فاسد.

4- ولزم من نفيه لصفة الكمال التي تضمنها الاستواء ثبوت صفة نقص بفوات هذا الكمال.

القاعدة الخامسة : في علمنا بما أخبر الله تعالى به عن نفسه

ما أخبرنا الله به عن نفسه فهو معلوم لنا من جهة، ومجهول من جهة. معلوم لنا من جهة المعنى، ومجهول لنا من جهة الكيفية.

أما كونه معلوماً لنا من جهة المعنى فثابت بدلالة السمع، والعقل.

فمن أدلة السمع. قوله: (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كثِيراً) وقوله: (أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُهَا)

وأما دلالة العقل على فهم معاني ما أخبر الله تعالى به عن نفسه فمن وجهين:

أحدهما: أن ما أخبر الله به عن نفسه أعلى مراتب الإخبار وأغلى مطالب الأ خيار، فمن المحال أن يكون ما أخبر الله به عن نفسه مجهول المعنى، وما

أخبر به عن فرعون، وهامان، وقارون، وعن قوم نوح، وعاد، وثمود، والذين من بعدهم، معلوم المعنى من أن ضرورة الخلق لفهم معنى ما أخبر الله به عن نفسه أعظم وأشد.

الوجه الثاني: أنه من المحال أن ينزل الله تعالى على عباده كتاباً يعرفهم به بأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وأحكامه، ويصفه بأنه عليّ حكيم كريم عظيم مجيد مبين بلسان عربي ليعقل ويفهم. ثم تكون كلماته في أعظم المطالب غير معلومة المعنى، بمنزلة الحروف الهجائية التي لا يعلمها الناس إلا أماني، ولا يخرجون بعلمها عن صفة الأمية كما قال تعالى: (وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَ).

فإن قلت: ما الجواب عن قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) فإن هذا يقتضي أن في القرآن آيات متشابهات لا يعلم تأويلهن إلا الله؟ قلنا: الجواب أن للسلف في الوقف في هذه الآية قولين:

أحدهما: الوقف عند قوله: (إلا الله) وهو قول جمهور السلف والخلف، وبناء عليه يكون المراد بالتأويل في قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) الحقيقة التي يؤول الكلام إليها، لا التفسير الذي هو بيان المعنى. فتأويل آيات الصفات على هذا هو حقيقة تلك الصفات وكنهها، وهذا من الأمور الغيبية التي لا يدركها العقل ولم يرد بها السمع فلا يعلمها إلا الله.

الثاني: الوصل فلا يقفون على قوله: (إلا الله) وهو قول جماعة من السلف و الخلف، وبناء عليه يكون المراد بالتأويل في قوله: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) التفسير الذي هو بيان المعنى. وهذا معلوم للراسخين في العلم كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: "أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله". وقال مجاهد: "عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عن تفسيرها".

وبهذا تبين أن الآية لا تدل على أن في القرآن شيئاً لا يعلم معناه إلا الله تعالى، وإنما تدل على أن في القرآن شيئاً لا يعلم حقيقته وكنهه إلا الله على قراءة الوقف، وتدل على أن الراسخين في العلم يعلمون معنى المتشابه الذي يخفى على كثير من الناس على قراءة الوصل، وعلى هذا فلا تعارض مع ما ذكرناه من أنه ليس في القرآن شيء لا يعلم معناه.

فصل : وأما كون ما أخبرنا الله به عن نفسه مجهولا ً لنا من جهة الكيفية فثابت بدلالة السمع والعقل.

فأما دلالة السمع فمن وجهين:

الأول: قوله تعالى: (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً) فإن نفي الإحاطة علماً شامل للإحاطة بذاته وصفاته، فلا يعلم حقيقة ذاته وكنهها إلا هو سبحانه وتعالى، وكذلك صفاته.

الثاني: أن الله أخبرنا عن ذاته وصفاته، ولم يخبرنا عن كيفيتها، وعقولنا لا تدرك ذلك، فتكون الكيفية مجهولة، لنا، لا يحل لنا أن نتكلم فيها أو نقدرها بأذهاننا 0

وأما دلالة العقل على ذلك: فلأن الشيء لا تدرك كيفيته إلا بمشاهدته، أو بمشاهدة نظير المساوي له، أو الخبر الصادق عنه، وكل هذه الطرق منتفية في كيفية ذات الله تعالى وصفاته.

تتمة : بهذا التقرير الذي تبين به أنه لا يمكن أن يكون في القرآن شيء لا يعلم معناه إلا الله – يتبين بطلان مذهب المفوضة الذين يفوضون علم معاني آيات الصفات، ويدعون أن هذا هو مذهب السلف، وقد ضلوا فيما ذهبوا إليه، وكذبوا فيما نسبوه إلى السلف، فإن السلف إنما يفوضون علم الكيفية دون علم المعنى، وقد تواتر القول عنهم بإثبات معاني هذه النصوص إجمالا ً أحياناً، وتفصيلا ً أحياناً.

فصل :في التأويل

التأويل لغة: ترجيع الشيء إلى الغاية المرادة منه، من الأول وهو الرجوع.

وفي الاصطلاح: رد الكلام إلى الغاية المرادة منه بشرح معناه أو حصول مقتضاه، ويطلق على ثلاثة معان:

الأول: "التفسير" وهو توضيح الكلام بذكر معناه المراد به، ومنه قوله تعالى عن صاحبي السجن يخاطبان يوسف: (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ) وقول النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" والتأويل بهذا المعنى معلوم لأهل العلم.

المعنى الثاني: مآل الكلام إلى حقيقته، فإن كان خبراً فتأويله نفس حقيقة المخبر عنه، وذلك في حق الله كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره، وإن كان طلباً فتأويله امتثال المطلوب.

مثال الخبر: قوله تعالى عن يوسف: (هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً).

ومثال الطلب: قول عائشة رضي الله عنها: كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي" يتأول القرآن(رواه البخاري،ومسلم). أي يمتثل ما أمره الله به في قوله: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ* وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً* فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً).

والتأويل بهذا المعنى مجهول حتى يقع فيدرك واقعاً.

فأما قوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) فيحتمل أن يكون المراد بالتأويل فيها التفسير، ويحتمل أن يكون المراد به مآل الكلام إلى حقيقته بناء على الوقف فيها و الوصل. فعلى قراءة الوقف عند قوله: (إلا الله). يتعين أن يكون المراد به مآل الكلام إلى حقيقته؛ لأن حقائق ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآ خر لا يعلمها إلا الله عز وجل. وعلى قراءة الوصل يتعين أن يكون المراد به التفسير، لأن تفسيره معلوم للراسخين في العلم فلا يختص علمه بالله تعالى.

وهذا المعنيان للتأويل هما المعنيان المعروفان في الكتاب والسنة وكلام

السلف.

المعنى الثالث للتأويل: صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه، وإن شئت فقل: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يخالف الظاهر لدليل يقتضيه، وهذا اصطلاح كثير من المتأخرين الذين تكلموا في الفقه وأصوله، وهو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وهل هو محمود أو مذموم؟ وهل هو حق أو باطل؟

والتحقيق: أنه إن دل عليه دليل صحيح فهو حق محمود يعمل به ويكون من المعنى الأول للتأويل وهو التفسير؛ لأن تفسير الكلام تأويله إلى ما أراده المتكلم به سواء كان على ظاهره، أم على خلاف ظاهره ما دمنا نعلم أنه مراد المتكلم.

مثال ذلك: قوله تعالى: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) فإن ظاهر اللفظ إذا فرغت من القراءة، والمراد إذا أردت أن تقرأ؛ لأ ن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعيذ إذا أراد أن يقرأ لا إذا فرغ من القراءة.

وإن لم يدل عليه دليل صحيح كان باطلا ً مذموماً، وجديراً بأن يسمى تحريفاً لا تأويلا ً.

فصل :اعلم أن الله تعالى وصف القرآن بأنه محكم، وبأنه متشابه، وبأن بعضه محكم وبعضه متشابه.

فالأول كقوله تعالى: (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ)

والثاني كقوله: (اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً)

والثالث كقوله: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ).

فالإحكام الذي وصف به جميع القرآن هو: الإتقان والجودة في اللفظ و المعنى0

والتشابه الذي وصف به جميع القرآن هو: تشابه القرآن في الكمال والإتقان والائتلاف، فلا يناقض بعضه بعضاً في الأحكام، ولا يكذب بعضه بعضاً في ا

لأخبار 0

والإحكام الذي وصف به بعض القرآن هو: الوضوح والظهور بحيث يكون معناه واضحاً بيناً لا يشتبه على أحد، وهذا كثير في الأخبار والأحكام.

وأما التشابه الذي وصف به بعض القرآن فهو: الاشتباه أي خفاء المعنى بحيث يشتبه على بعض الناس دون غيرهم، فيعلمه الراسخون في العلم دون غيرهم.

موقفنا من اختلاف هذه الأوصاف وكيفية الجمع بينها :موقفنا من اختلاف هذه الأوصاف وكيف نجمع بينها أن نقول: إن وصف القرآن جميعه بالإحكام، ووصفه جميعه بالتشابه لا يتعارضان والجمع بينهما: أن الكلام المحكم المتقن يشبه بعضه بعضاً في الكمال والصدق، فلا يتناقض في أحكامه، ولا يتكاذب في أخباره.

وأما وصف القرآن بأن بعضه محكم وبعضه متشابه فلا تعارض بينهما أصلا ً؛ لأن كل وصف وارد على محل لم يرد عليه الآخر، فبعض القرآن محكم ظاهر المعنى، وبعضه متشابه خفي المعنى، وقد انقسم الناس في ذلك إلى قسمين:

فالراسخون في العلم يقولون: آمنا به كل من عند ربنا، وإذا كان من عنده فلن يكون فيه اشتباه يستلزم ضلالا ً أو تناقضاً، ويردون المتشابه إلى المحكم فصار مآل المتشابه إلى الإحكام.

وأما أهل الضلال والزيغ فاتبعوا المتشابه وجعلوه مثاراً للشك والتشكيك فضلوا وأضلوا، وتوهموا بهذا المتشابه ما لا يليق بالله عز وجل ولا بكتابه ولا برسوله.

تتمة :التشابه الواقع في القرآن نوعان: حقيقي ونسبي:

فالحقيقي: ما لا يعلمه إلا الله عز وجل مثل: حقيقة ما أخبر الله به عن نفسه ، وعن اليوم الآخر فإنا – وإن كنا نعلم معاني تلك الأخبار – لا نعلم حقائقها وكنهها.

فما أخبر الله به عن نفسه، وعن اليوم الآخر فيه ألفاظ متشابهة تشبه معانيها ما نعلمه في الدنيا، كما أخبر عن نفسه أنه حي، عليم، قدير، سميع، بصير، ونحو ذلك، ونحن نعلم أن ما دلت عليه هذه الأسماء من الصفات ليس

مماثلا ً في الحقيقة لما للمخلوق منها، فحقيقتها لا يعلم معناها إلا الله. كما نعلم أن في الجنة لحماً، ولبناً، وعسلا ً، وماء، وخمراً، ونحو ذلك، ولكن ليس حقيقة ذلك من جنب ما في الدنيا، وحينئذ لا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى.

وأما النسبي: فهو ما يكون مشتبهاً على بعض الناس دون بعض، فيعلم منه الراسخون في العلم والإيمان ما يخفى على غيرهم، إما لنقص في علمهم أو تقصير في طلبهم، أو قصور في فهمهم، أو سوء في قصدهم.

وهذا النوع يسأل عن بيانه، لأنه يمكن الوصول إليه، إذ ليس في القرآن شيء لا يتبين معناه لأحد من الناس، كيف وقد قال الله عز وجل: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ) ولهذا النوع أمثلة كثيرة في المسائل العلمية الخبرية، والمسائل العملية الحكمية، وغالب المسائل التي اختلف الناس فيها أوكلها من هذا النوع.

القاعدة السادسة : في ضابط ما يجوز لله ويمتنع عنه نفياً وإثباتاً 0

صفات الله تعالى دائرة بين النفي والإثبات – كما سبق – فلابد من ضابط لهذا وذاك.

فالضابط في النفي أن ينفى عن الله تعالى:

أولا ً: كل صفة عيب كالعمى والصمم والخرس والنوم والموت ونحو ذلك.

ثانياً: كل نقص في كماله كنقص حياته أو علمه أو قدرته أو عزته أو حكمته أو نحو ذلك.

ثالثاً: مماثلته للمخلوقين كأن يجعل علمه كعلم المخلوق، أو وجهه كوجه المخلوق، أو استواؤه على عرشه كاستواء المخلوق ونحو ذلك.

فمن أدلة انتفاء الأول عنه: قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى) فإن ثبوت المثل الأعلى له وهو الوصف الأعلى يستلزم انتفاء كل صفة عيب.

ومن أدلة انتفاء الثاني: قوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ).

ومن أدلة انتفاء الثالث: قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ).

وبهذا علم أنه لا يصح الاعتماد في ضابط النفي على مجرد نفي التشبيه وذلك لوجهين:

الأول: أنه إن أريد بالنفي نفي التشابه المطلق – أي نفي التساوي من كل وجه بين الخالق والمخلوق – فإن هذا لغو من القول إذ لم يقل أحد بتساوي الخالق والمخلوق من كل وجه، بحيث يثبت لأحدهما من الجائز والممتنع و الواجب ما يثبت للآخر، ولا يمكن أن يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه مما يعلم بضرورة العقل وبداهة الحس انتفاؤه، وإذا كان كذلك لم يكن لنفيه فائدة.

وإن أريد بالنفي مطلق التشابه – أي نفي التشابه من بعض الوجوه – فهذا النفي لا يصح إذ ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك يشتركان فيه، وقدر مختص يتميز به كل واحد عن الآخر، فيشتبهان من وجه، ويفترقان من وجه.

فالحياة "مثلا ً" وصف مشترك بين الخالق والمخلوق، لكن حياة الخالق تختص به فهي حياة كاملة من جميع الوجوه لم تسبق بعدم ولا يلحقها فناء، بخلاف حياة المخلوق فإنها حياة ناقصة مسبوقة بعدم متلوة بفناء.

فالقدر المشترك "وهو مطلق الحياة" كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، لكن ما يختص به كل واحد ويتميز به لم يقع فيه اشتراك، وحينئذ لا محذور من الاشتراك في هذا المعنى الكلي، وإنما المحذور أن يجعل أحدهما مشاركاً للآخر فيما يختص به.

ثم إن إرادة ذلك – أعني نفي مطلق التشابه – تستلزم التعطيل المحض، لأ نه إذا نفي عن الله تعالى صفة الوجود "مثلا ً" بحجة أن للمخلوق صفة وجود فإثباتها للخالق يستلزم التشبيه على هذا التقدير، لزم على نفيه أن يكون الخالق معدوماً، ثم يلزمه على هذا اللازم الفاسد أن يقع في تشبيه آخر وهو تشبيه الخالق بالمعدوم لاشتراكهما في صفة العدم فيلزمه على قاعدته – تشبيه بالمعدوم – فإن نفى عنه الوجود والعدم وقع في تشبيه ثالث أشد وهو تشبيه بالممتنعات؛ لأن الوجود والعدم نقيضان يمتنع انتفاؤهما كما يمتنع اجتماعهما.

فإن قال قائل: إن الشيء إذا شارك غيره من وجه جاز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على الآخر، وامتنع عليه ما يمتنع، ووجب له ما يجب!!

فالجواب من وجهين:

أحدهما: المنع، فيقال لا يلزم من اشتراك الخالق والمخلوق في أصل الصفة أن يتماثلا فيه فيما يجوز ويمتنع ويجب، لأن مطلق المشاركة لا يستلزم المماثلة.

الثاني: التسليم، فيقال هب أن الأمر كذلك ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه، ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعاً، فإذا اشتركا في صفة الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، واختص كل موصوف بما يستحقه ويليق به كان اشتراكهما في ذلك أمراً ممكناً لا محذور فيه أصلا ً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فإن كل موجودين لابد بينهما من مثل هذا، ومن نفاه لزمه تعطيل وجود كل موجود، لأن نفي القدر المشترك يلزم منه التعطيل العام.

وهذا الموضع من فهمه فهماً جيداً وتدبره زالت عنه عامة الشبهات وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام.

فصل : الوجه الثاني: مما يدل على أنه لا يصح الاعتماد في ضابط النفي على مجرد نفي التشبيه: أن الناس اختلفوا في تفسير التشبيه فقد يفسره بعضهم بما لا يراه الآخرون تشبيهاً.

مثال ذلك مع المعتزلة ومن سلك طريقهم من النفاة: أنهم جعلوا من أثبت لله تعالى علماً قديماً، أو قدرة قديمة مشبهاً ممثلا ً، لأن القدم أخص وصف الإله عند جمهورهم، فمن أثبت له علماً قديماً أو قدرة قديمة فقد أثبت له مثيلا ً.

والمثبتون يجيبونهم تارة بالمنع، وبالتسليم تارة.

أما المنع فيقولون: ليس القدم أخص وصف الإله، وإنما أخص وصف الإله ما لا يتصف به غيره، مثل: كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء قدير، وأنه الإله ونحو ذلك. والصفات وإن وصفت بالقدم كما توصف به الذات لا يقتضي ذلك أن تكون إلهاً أو رباً أو نحو ذلك، كما أن النبي – مثلا ً – يوصف ب الحدوث، وتوصف صفاته بالحدوث، ولا يقتضي ذلك أن تكون صفاته نبياً.

وعلى هذا فلا يكون إثبات الصفات القديمة لله تعالى تمثيلا ً، ولا تشبيهاً.

وأما التسليم فيقولون: نحن وإن سلمنا أن هذا المعنى قد يسمى في اصطلا

اح بعض الناس تشبيهاً أو تمثيلا ً فإنه لم ينفه عقل ولا سمع، وحينئذ فلا مانع من إثباته.

فالقرآن إنما نفى مسمى المثل، والكفء، والند ونحو ذلك، والصفة في لغة العرب التي نزل بها القرآن ليست مثل الموصوف، ولا كفؤاً له، ولا نداً فلا تدخل فيما نفاه القرآن.

فالواجب نفي ما نفته الأدلة الشرعية والعقلية فقط.

مثال آخر: مع الأشاعرة ونحوهم ممن ينفي علوه على عرشه ونحوه دون صفة الحياة، والعلم، والقدرة ونحوها فيقول: إن هذه الصفات قد تقوم بما ليس بجسم بخلاف العلو فإنه لا يقوم إلا بجسم فلو أثبتناه لزم أن يكون جسماً، والأجسام متماثلة فيلزم التشبيه.

والمثبتون يجيبونهم تارة بمنع المقدمة الأولى وهي قولهم: "إن العلو لا يقوم إلا بجسم"

وتارة بمنع المقدمة الثانية وهي قولهم: "إن الأجسام متماثلة"

وتارة بمنع المقدمتين،

وتارة بالاستفصال، فيقولون: إن أردتم بالجسم جسماً مؤلفاً من لحم وعظم وأجزاء يفتقر بعضها إلى بعض، أو يحتاج إلى مقومات خارجية، فهذا ممتنع بالنسبة إلى الله الغني الحميد، وليس بلازم من إثبات الصفات، وإن أردتم بـ الجسم ما كان قائماً بنفسه موصوفاً بالصفات اللائقة به، فهذا حق ثابت لله عز وجل ولا يلزم عليه شيء من اللوازم الباطلة.

وإذا تبين اختلاف الناس في تفسير التشبيه صار الاعتماد على مجرد نفيه باطلا ً، لأنه يلزم منه نفي صفات الكمال عن الله تعالى عند من يرى أن إثباتها يستلزم التشبيه.

وعلى هذا فالضابط الصحيح فيما ينفى عن الله تعالى ما سبق في أول القاعدة.

فصل :فإذا تبين أنه لا يصح الاعتماد في ضابط النفي على مجرد نفي التشبيه وأنه طريق فاسد، فإن أفسد منه ما يسلكه بعض الناس حيث

يعتمدون فيما ينفى عن الله تعالى على نفي التجسيم، والتحيز ونحو ذلك، فتجدهم إذا أرادوا أن يحتجوا على من وصف الله تعالى النقائص من: الحزن، والبكاء، والمرض، والولادة ونحوها يقولون له: لو اتصف الله بذلك لكان جسماً، أو متحيزاً، وهذا ممتنع، هذه حجتهم عليه.

وهذه طريقة فاسدة لا يحصل بها المقصود لوجوه:

الأول: أن لفظ "الجسم" و "الجوهر" و "التحيز" ونحوها عبارات مجملة مشتبهة لا تحق حقاً، ولا تبطل باطلا ً، ولذلك لم تذكر فيما وصف الله وسمى به نفسه لا نفياً ولا إثباتاً، لا في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولم يسلكه أحد من سلف الأمة وأئمتها، وإنما هي عبارات مبتدعة أنكرها السلف والأئمة.

الثاني: أو وصف الله تعالى بهذه النقائض أظهر فساداً في العقل والدين من وصفه بالتحيز والتجسيم، فإن كفر من وصفه بهذه النقائص معلوم بـ الضرورة من الدين، بخلاف التحيز والتجسيم لما فيهما من الاشتباه و الخفاء.

وإذا كان وصف الله تعالى بهذه النقائص أظهر فساداً من وصفه بالحيز و الجسم، فإنه لا يصح الاستدلال بالأخفى على الأظهر؛ لأن الدليل مبين للمدلول ومثبت له فلابد أن يكون أبين وأظهر منه.

الثالث: أن من وصفوه بهذه النقائص يمكنهم أن يقولوا نحن نصفه بذلك، ولا نقول بالتجسيم والتحيز كما يقوله من يثبت لله صفات الكمال مع نفي القول بالتجسيم والتحيز، فيكون كلام من يصف الله بصفات الكمال ومن يصفه بصفات النقص واحداً، ويبقى الرد عليهما بطريق واحد وهو أن الإ ثبات مستلزم للتجسيم والتحيز، وهذا في غاية الفساد والبطلان.

والرابع: أن الذين اعتمدوا في ضابط ما ينفى عن الله على نفي التجسيم و التحيز نفوا عن الله تعالى صفات الكمال بهذه الطريقة. واتصاف الله تعالى بصفات الكمال واجب ثابت بالسمع والعقل؛ فيكون كل ما اقتضى نفيه باطلا ً بالسمع والعقل، وبه يتبين فساد تلك الطريقة وبطلانها.

الخامس: أن سالكي هذه الطريقة متناقضون، فكل من أثبت شيئاً ونفى غيره ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من الإثبات، وكل من نفى شيئاً واثبت غيره ألزمه الآخر بما يوافقه فيه من النفي.

فصل : وأما الضابط في باب الإثبات: فأن نثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه من صفات الكمال على وجه لا نقص فيه بأي حال من الأحوال لقوله تعالى: (وَلِلَّهِ المَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ). والمثل الأعلى هو الوصف الأكمل الذي لا يماثله شيء.

ولهذا لا يصح في ضابط الإثبات أن نعتمد على مجرد الإثبات بلا تشبيه؛ لأنه لو صح ذلك لجاز أن يثبت المفتري لله سبحانه كل صفة نقص مع نفي التشبيه، فيصفه بالحزن، والبكاء، والجوع، والعطش ونحوها مما ينزه الله عنه مع نفي التشبيه.

ولجاز أيضاً أن يثبت المفتري لله سبحانه أعضاء كثيرة مع نفي التشبيه فيقول: إن لله تعالى كبداً لا كأكباد العباد، وأمعاء لا كأمعائهم، ونحو ذلك مما ينزه الله تعالى عنه.

ثم يقول المفتري لمن نفى ذلك وأثبت الفرح، والضحك، والكلام، والوجه، و اليدين: أي فرق بين ما نفيت وما أثبت، إذا جعلت مجرد نفي التشبيه كافياً في الإثبات؛ فأنا لم أخرج عن هذا الضابط فإني اثبت ذلك بدون تشبيه.

فإن قال النافي: الفرق هو السمع (أي الدليل من الكتاب والسنة) فما جاء به الدليل أثبته وما لم يجئ به لم أثبته.

قال المفتري: السمع خبر والخبر دليل على المخبر عنه، والدليل لا ينعكس ف لا يلزم من عدمه عدم المدلول عليه؛ لأنه قد يثبت بدليل آخر، فما لم يرد به السمع يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر وإن لم يرد به السمع، ومن المعلوم أن السمع لم يرد بنفي كل هذه الأمور بأسمائها الخاصة فلم يرد بنفي الحزن، والبكاء، والجوع، والعطش، ونفي الكبد، والمعدة، والأمعاء، وإذا لم يرد بنفيها جاز أن تكون ثابتة في نفس الأمر، فلا يجوز نفيها بلا دليل، وبهذا ينقطع النافي لهذه الصفات حيث اعتمد فيما ينفيه على مجرد نفي التشبيه، ويعلم أنه لا يصح الاعتماد عليها، وإنما الاعتماد على ما دل عليه السمع و العقل من وصف الله تعالى بصفات الكمال على وجه لا نقص فيه، وعلى هذا فكل ما ينافي صفات الكمال الثابتة لله، فالله منزه عنه؛ لأن ثبوت أحد الضدين نفي للآخر ولما يستلزمه.

وبهذا يمكن دفع ما أثبته هذا المفتري لله تعالى من صفات النقص فيقال: الحزن، والبكاء، والجوع، والعطش صفات نقص منافية لكماله فتكون منتفية عن الله، ويقال أيضاً: الأكل، والشرب مستلزم للحاجة والحاجة نقص، وما استلزم النقص فهو نقص، ويقال أيضاً، الكبد، والمعدة، والأمعاء آلات الأكل و

الشرب، والمنزه عن الأكل والشرب منزه عن آلات ذلك.

وأما الفرح، والضحك، والغضب، ونحوها فهي صفات كمال لا نقص فيها فلا تنتفي عنه لكنها لا تماثل ما يتصف به المخلوق منها فإنه سبحانه لا كفء له، ولا سمي، ولا مثل، فلا يجوز أن تكون حقيقة ذاته كحقيقة شيء من ذوات المخلوقين، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقين ؛ لأنه ليس من جنس المخلوقات، لا الملائكة، ولا الآدميين، ولا السموات، ولا الكواكب، ولا الهواء، ولا الأرض وغير ذلك.

بل يعلم أن حقيقته على مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق ، لأن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز على الواحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما يجب للأخرى، وامتنع عليها ما يمتنع على الأخرى، فيلزم أن يجوز على الخالق الواجب بنفسه ما يجوز على المخلوق المحدث، وأن يثبت لهذا المخلوق ما يثبت للخالق فيكون الشيء الواجد واجباً بنفسه غير واجب بنفسه، موجوداً معدوماً، وهذا جمع بين النقيضين.

فصل : الأصل الثاني في القدر والشرع

القدر تقدير لله تعالى لما كان وما يكون أزلا ً وأبداً.

والإيمان بالقدر أحد أركان الإيمان السنة.

وللإيمان بالقدر مراتب أربع:

المرتبة الأولى: الإيمان بأن الله تعالى قد علم بعلمه الأزلي الأبدي ما كان وما يكون.

المرتبة الثانية: الإيمان بأن الله تعالى كتب في اللوح المحفوظ مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة.

المرتبة الثالثة: الإيمان بمشيئة الله تعالى وأنها عامة في كل شيء.

المرتبة الرابعة: الإيمان بخلق الله تعالى وأنه خالق كل شيء من صغير وكبير ، وظاهر وباطن، وأن خلقه شامل لأعيان هذه المخلوقات وصفاتها وما يصدر عنها من أقوال، وأفعال، وآثار.

والقدر لا ينافي الأسباب القدرية أو الشرعية التي جعلها الله تعالى أسباباً، فإن الأسباب من قدر الله تعالى، وربط المسببات بأسبابها هو مقتضى الحكمة التي هي من أجل صفات الله عز وجل، والتي أثبتها الله لنفسه في مواضع كثيرة من كتابه.

والناس في الأسباب طرفان ووسط:

فالطرف الأول: نفاة أنكروا تأثير الأسباب وجعلوها مجرد علامات يحصل الشيء عندها لا بها، حتى قالوا: إن انكسار الزجاجة بالحجر إذا رميتها به حصل عند الإصابة لا بها. وهؤلاء خالفوا السمع، وكابروا الحس، وأنكروا حكمة الله تعالى في ربط المسببات بأسبابها.

والطرف الثاني: غلاة أثبتوا تأثير الأسباب، لكنهم غلوا في ذلك وجعلوها مؤثرة بذاتها، وهؤلاء وقعوا في الشرك، حيث أثبتوا موجداً مع الله تعالى وخالفوا السمع والحس. فقد دل الكتاب والسنة وإجماع الأمة على أنه لا خ الق إلا الله، كما أننا نعلم بالشاهد المحسوس أن الأسباب قد تتخلف عنها مسبباتها بإذن الله، كما في تخلف إحراق النار لإبراهيم الخليل حين ألقي فيها فقال الله تعالى: (يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ) فكانت برداً وسلاماً عليه ولم يحترق بها.

وأما الوسط: فهم الذين هدوا إلى الحق وتوسطوا بين الفريقين وأخذوا بما مع كل واحد منهما من الحق، فأثبتوا للأسباب تأثيراً في مسبباتها لكن لا بذاتها بل بما أودعه الله تعالى فيها من القوى الموجبة.

وهؤلاء هم الطائفة الوسط الذين وفقوا للصواب وجمعوا بين المنقول و المعقول، والمحسوس، وإذا كان القدر لا ينافي الأسباب الكونية والشرعية فهو لا ينافي أن يكون للعبد إرادة وقدرة يكون بهما فعله، فهو مريد قادر فاعل لقوله تعالى: (مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ).

لكنه غير مستقل بإرادته وقدرته وفعله، كما لا تستقل الأسباب بالتأثير في مسبباتها لقوله تعالى: (لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ* وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ).

فإن قال قائل: أفلا يصح على هذا التقرير أن يحتج بالقدر من خالف الشرع؟

فالجواب: أن الاحتجاج بالقدر على مخالفة الشرع لا يصح كما دل على ذلك الكتاب والسنة والنظر.

أما الكتاب: فمن أدلته قوله تعالى: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ) فأبطل الله حجتهم هذه بقوله: (كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا). ومنها قوله: (رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) فبين الله تعالى أن الحجة قامت على الناس بإرسال الرسل، ولا حجة لهم على الله بعد ذلك، ولو كان القدر حجة ما انتفت بإرسال الرسل.

وأما السنة: فمن أدلتها ما ثبت في الصحيحين عن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما منكم من أحد إلا وق كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة". قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ قال: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فييسر لعمل أهل الشقاوة. ثم قرأ (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى* وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى* وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى* وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى).

وأما النظر فمن أدلته:

1- أن تارك الواجب وفاعل المحرم يقدم على ذلك باختياره لا يشعر أن أحداً أكرهه عليه، ولا يعلم أن ذلك مقدر؛ لأن القدر سر مكتوم فلا يعلم أحد أن شيئاً ما قدره الله تعالى إلا بعد وقوعه، فكيف يصح أن يحتج بحجة لا يعلمها قبل إقدامه على ما اعتذر بها عنه؟!!

ولماذا لم يقدر أن الله تعالى كتبه من أهل السعادة، فيعمل بعملهم، دون أن يقدر أن الله كتبه من أهل الشقاوة، ويعمل بعملهم؟!

2- أن إقحام النفس في مآثم ترك الواجب وفعل المحرم ظلم لها وعدوان عليها، كما قال الله تعالى عن المكذبين للرسل: (وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ). ولو أن أحداً ظلم المحتج بالقدر على مخالفته، ثم قال له: ظلمي إياك كان بقدر الله. لم يقبل منه هذه الحجة

3- أن هذا المحتج لو خير في السفر بين بلدين أحدهما: بلد آمن مطمئن و الثاني: بلد خائف قلق، لاختار السفر إلى البلد الأول ولا يمكن أن يختار الثاني محتجاً بالقدر، فلماذا يختار الأفضل في مقر الدنيا، ولا يختاره في مقر الآخرة؟!

فإن قال قائل: ما الجواب عن قوله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم:

(اتبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ* وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا) فأخبر أن شركهم واقع بمشيئة الله تعالى!.

قيل له: الجواب عنه: أن الله تعالى أخبر أن شركهم واقع بمشيئته تسلية لرسوله صلى الله عليه وسلم لا دفاعاً عنهم، وإقامة للعذر لهم، بخلاف احتجاج المشركين على شركهم بمشيئة الله، فإنما قصدوا به دفع اللوم عنهم وإقامة العذر على استمرارهم على الشرك؛ ولهذا أبطل الله احتجاجهم ولم يبطل أن شركهم واقع بمشيئته.

فإن قال قائل: ما الجواب عما ثبت في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "احتج آدم وموسى – وفي لفظ: تحاج آدم وموسى – فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا، وأخرجتنا من الجنة. فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة، فحج آدم موسى، فحج آدم موسى ثلاثاً"(رواه البخاري، ومسلم). وعند أحمد"فحجه آدم". أي غلبه في الحجة؟.

قيل له: الجواب من وجهين:

أحدهما: أن احتجاج آدم بالقدر كان على المصيبة التي حصلت عليه وهي إخراجه وزوجه من الجنة، فإن موسى عليه الصلاة والسلام لم يكن ليعتب على آدم في معصية تاب منها إلى الله تعالى فاجتباه ربه وتاب عليه وهدى، فإن هذا بعيد جداً أن يقع من موسى عليه الصلاة

ونظير هذا أن يسافر شخص فيصاب بحادث في سفره فيقال له: لماذا تسافر؟ فيقول: هذا أمر مقدر والمقدر لا مفر منه، فإنه لا يحتج هنا بالقدر على السفر لأنه يعلم أنه لا مكره له وأنه لم يسافر ليصيبه الحادث، وإنما يحتج بالقدر على المصيبة التي ارتبطت به، وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ المؤلف في هذه العقيدة.

الوجه الثاني: أن الاحتجاج بالقدر على ترك الواجب، أو فعل المحرم بعد التوبة جائز مقبول، لأن الأثر المترتب على ذلك قد زال بالتوبة فانمحى به توجه اللوم على المخالفة، فلم يبق إلا محض القدر الذي احتج به لا ليستمر على ترك الواجب، أو فعل المحظور ولكن تفويضاً إلى قدر الله تعالى الذي لا بد من وقوعه.وقد أشار إلى هذا ابن القيم في – شفاء العليل–

فصل : في ضرورة الإيمان بالقدر والشرع

فصل : إذا تبين أنه لابد للإنسان من الإيمان بالقدر والإيمان بالشرع، فاعلم أن الناس انقسموا في ذلك إلى قسمين:

القسم الأول: أهل الهدى والفلاح الذين آمنوا بقضاء الله وقدره على ما سبق بيانه من المراتب الأربع 0

القسم الثاني: أهل الضلال والهلاك المخالفون للجماعة، وهم ثلاث فرق: مجوسية، ومشركية، وإبليسية.

فالمجوسية هم: القدرية الذين آمنوا بشرع الله، وكذبوا بقدره، فغلاتهم أنكروا عموم علم الله تعالى وقالوا: إن الله تعالى لم يقدر أعمال العباد ولا علم له بها قبل وقوعها، ومقتصدوهم آمنوا بعلم الله بها قبل وقوعها، وأنكروا أن تكون واقعة بقدر الله تعالى وأن تكون مخلوقة له.

وهؤلاء هم المعتزلة ومن وافقهم. ومذهبهم باطل بما سبق في أدلة مراتب القدر.

والمشركية هم: الذين أقروا بقدر الله واحتجوا به على شرعه كما قال الله تعالى عنهم: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا).

والإبليسية هم: الذين أقروا بالأمرين بالقدر وبالشرع لكن جعلوا ذلك تناقضاً من الله عز وجل، وطعنوا في حكمته تعالى، وقالوا: كيف يأمر العباد وينهاهم، وقد قدر عليهم ما قدر قد يكون مخالفاً لما أمرهم به ونهاهم عنه؟ فهل هذا إلا التناقض المحض والتصرف المنافي للحكمة؟ وهؤلاء أتباع إبليس فقد احتج على الله عز وجل حين أمره أن يسجد لآدم فقال إبليس: (قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ).

والرد على هاتين الفرقتين معلوم من الرد على المحتجين بالقدر على معصية الله تعالى.

فصل : وأما الشرع فهو ما جاءت به الرسل من عبادة الله تعالى التي من أجلها خلق الله الجن والإنس

فالإسلام هو الاستسلام لله وحده بالطاعة فعلا ً للمأمور وتركاً للمحظور في كل زمان ومكان كانت الشريعة فيه قائمة، وهذا هو الإسلام بالمعنى العام. وعلى هذا يكون أصحاب الملل السابقة مسلمين حين كانت شرائعهم قائمة لم تنسخ

وأما الإسلام بالمعنى الخاص فيختص بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

فلا إسلام بعد بعثته إلا باتباعه، لأن دينه مهيمن على الأديان كلها ظاهر عليها، وشريعته ناسخة للشرائع السابقة كلها، قال الله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ).

وبهذا يعلم أن النزاع فيمن سبق من الأمم هل هم مسلمون أو غير مسلمين؟ نزاع لفظي، وذلك لأن الإسلام بالمعنى العام يتناول كل شريعة قائمة بعث الله بها نبياً فيشمل إسلام كل أمة متبعة لنبي من الأنبياء ما دامت شريعته قائمة غير منسوخة بالاتفاق كما دلت على ذلك النصوص السابقة، وأما بعد بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم فإن الإسلام يختص بما جاء به، فمن لم يؤمن به ويتبعه فليس بمسلم.

ومن زعم أن مع دين محمد صلى الله عليه وسلم ديناً سواه قائماً مقبولا ً عند الله تعالى من دين اليهود، أو النصارى، أو غيرهما فهو مكذب؛ لقول الله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإ ِسْلامُ) وقوله: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ).

وإذا كان الإسلام اتباع الشريعة القائمة؛ فإنه إذا نسخ شيء منها لم يكن المنسوخ ديناً بعد نسخه ولا اتباعه إسلاماً.فاستقبال بيت المقدس – مثلا ً – كان ديناً وإسلاماً قبل نسخه، ولم يكن ديناً ولا إسلاماً بعده. وزيارة القبور لم تكن ديناً ولا إسلاماً حين النهي عنها، وكانت ديناً وإسلاماً بعد الأمر بها.

فصل : مبنى الإسلام على توحيد الله عز وجل، قال الله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا

يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) ولابد في التوحيد من الجمع بين النفي والإثبات، لأن النفي وحده تعطيل، والإثبات وحده لا يمنع المشاركة، فلا توحيد إلا بنفي وإثبات.

وقد قسمه العلماء – بالتتبع والاستقراء – إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: توحيد الربوبية.

القسم الثاني: توحيد الألوهية.

القسم الثالث: توحيد الأسماء والصفات.

وقد جمع الله هذه الأقسام في قوله تعالى: (رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً) .

فصل : وأما توحيد الأسماء والصفات فهو إفراد الله تعالى بأسمائه وصفاته وذلك بإثبات ما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، و لا تمثيل.

وهذا النوع من التوحيد هو الذي كثر فيه الخوض بين أهل القبلة فانقسموا في النصوص الواردة فيه إلى ستة أقسام:

القسم الأول: من أجروها على ظاهرها اللائق بالله تعالى من غير تحريف، و لا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل، وهؤلاء هم السلف، وهذا هو الصواب المقطوع به لدلالة الكتاب، والسنة، والعقل، والإجماع السابق عليه دلالة قطعية أو ظنية.

القسم الثاني: من أجروها على ظاهرها لكن جعلوها من جنس صفات المخلوقين. وهؤلاء هم الممثلة، ومذهبهم باطل بالكتاب، والسنة والعقل، وإنكار السلف.

القسم الثالث: من أجروها على خلال ظاهرها، وعينوا لها معاني بعقولهم، وحرفوا من أجلها النصوص. وهؤلاء هم أهل التعطيل فمنهم من عطل تعطيلا ً كبيراً كالجهمية والمعتزلة ونحوهم، ومنهم من عطل دون ذلك كالأشاعرة.

القسم الرابع: من قالوا: الله أعلم بما أراد بها، فوضوا علم معانيها إلى الله وحده. وهؤلاء هم أهل التجهيل المفوضة، وتناقض بعضهم فقال: الله أعلم بما أراد، لكنه لم يرد إثبات صفة خارجية له تعالى.

القسم الخامس: من قالوا: يجوز أن يكون المراد بهذه النصوص إثبات صفة تليق بالله تعالى وأن لا يكون المراد ذلك. وهؤلاء كثير من الفقهاء وغيرهم.

القسم السادس: من أعرضوا بقلوبهم وأمسكوا بألسنتهم عن هذا كله واقتصروا على قراءة النصوص ولم يقولوا فيها بشيء 0

وهذه الأقسام سوى الأولى باطلة كما قد تبين في غير هذا الموضع.

فصل : وبهذا التقرير عن أقسام التوحيد يتبين غلط عامة المتكلمين في مسمى التوحيد حيث جعلوه ثلاثة أنواع:

الأول: أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، أو لا جزء له، أو لا بعض له.

الثاني: أنه واحد في صفاته لا شبيه له.

الثالث: أنه واحد في أفعاله لا شريك له.

وبيان غلطهم في وجوه:

أحدها: أنهم لم يدخلوا فيه توحيد الألوهية،

الوجه الثاني: قولهم: "إن الله واحد في ذاته لا قسيم له..." إلخ فيه إجمال:

فإن أرادوا به أن الله تعال لا يتجزأ ولا يتفرق ولا يكون مركباً من أجزاء فهذا حق، فإن الله تعالى أحد صمد، لم يلد ولم يكن له كفواً أحد.

وإن أرادوا به مع ذلك نفي ما وصف به نفسه كعلوه واستوائه على عرشه، ووجهه، ويديه ونحو ذلك – وهذا مرادهم – فهو باطل، لأن الله تعالى قد أثبت لنفسه من صفات الكمال من هذا وغيره ما هو أهل له. وتوحيده فيها إثباتها له على الوجه اللائق به بدون تمثيل لا أن تنفى عنه بنوع من التحريف والتعطيل.

الوجه الثالث: قولهم: "واحد في صفاته لا شبيه له" فيه إجمال:

فإن أرادوا به إثبات صفات الله تعالى على الوجه اللائق به من غير أن يماثله أحد فيما يختص به فهذا حق، وهو مذهب السلف لكن عامة المتكلمين لا يريدون ذلك.

وإن أرادوا به نفي أن يكون شيء من المخلوقات مماثلا ً له من كل وجه، لهذا لغو لا حاجة إليه لأن مماثلة الخالق للمخلوق من كل وجه معلوم الا نتفاء، بل الامتناع بضرورة العقل، والسمع، وإجماع العقلاء؛ ولهذا لم يثبت أحد من الأمم أحداً مماثلا ً لله تعالى من كل وجه، وغاية من شبه به شيئاً أن يشبهه به في بعض الأمور.

وإن أرادوا به نفي أن يكون بين صفات الخالق والمخلوق قدر مشترك مع تميز كل منهما بما يختص به – وهذا مرادهم – فهو باطل، لأنه قد علم بضرورة العقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما لابد من قدر مشترك بينهما مع تميز كل واحد منهما بما يختص به، كاتفاقهما في مسمى الوجود والذات والقيام بالنفس ونحو ذلك، ونفي هذا القدر تعطيل محض.

والقول بهذا المراد لا يمنع نفي ما يجب لله تعالى من صفات الكمال عند من يرى أن إثبات ذلك يستلزم التشبيه، فقد سبق أن أهل التعطيل من الجهمية والمعتزلة وغيرهم أدخلوا نفي الصفات في مسمى التوحيد وقالوا: من أثبت لله علماً أو قدرة ونحو ذلك فهو مشبه غير موحد، وزاد عليهم غلاة الفلاسفة والقرامطة فأدخلوا فيه نفي الأسماء وقالوا: من قال إن الله عليم قدير ونحو ذلك فهو مشبه غير موحد، وزاد عليهم غلاة الغلاة فقالوا: إن الله لا يوصف بما يتضمن إثباتاً أو نفياً، فمن نفى عنه صفة، أو أثبت له صفة فهو مشبه غير موحد.

وقد سبق الرد على هؤلاء الطوائف في أول الرسالة ولله الحمد.

الوجه الرابع: قولهم: "واجد في أفعاله لا شريك له" وهذا أشهر أنواع التوحيد عندهم، ويعنون به أن خالق العالم واحد، ويظنون أن هذا هو التوحيد المطلوب وأن هذا معنى "لا إله إلا الله" فيجعلون معناها: لا قار على الاختراع إلا الله.

ومعلوم أن هذا خطأ من وجهين:

الأول: أن هذا الذي قرروه قد أقر به المشركون الذين قاتلهم النبي صلى الله

عليه وسلم فإنهم لم يجعلوا لله شريكاً في أفعاله كما قال تعالى: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ) (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ) ومع هذا لم يكونوا موحدين بل هم مشركون بدلالة الكتاب والسنة والإجماع 0

الثاني: أن تفسيرهم "لا إله إلا الله" بهذا التفسير الذي ذكروه أي أنه لا قادر على الاختراع إلا الله، يقتضي أن من أقر بأن الله وحده هو القادر على الا ختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا الله وعصم دمه وماله.

ومعلوم أن تفسيرها بهذا المعنى باطل مخالف لما عرفه المسلمون منها فإن تفسيرها الصحيح: أن لا معبود حق إلا الله، هذا هو الذي يعرفه المسلمون من معناها، بل والمشركون، ألا ترى إلى قول الله تعالى فيهم: (إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ يَسْتَكْبِرُونَ* وَيَقُولُونَ أَإِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ)

وقد سلك هذا المسلك طوائف من أهل التصوف المنتسبين إلى المعرفة و التحقيق والتوحيد، فكان غاية ما عندهم من التوحيد أن يشهد المرء أن الله رب كل شيء، ومليكه، وخالقه لاسيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، ودخل في فناء توحيد الربوبية بحيث ينفى من لم يكن ويبقى من لم يزل.

ومعلوم أن هذه الغاية هي ما أقر به المشركون من التوحيد، وهي غاية لا يكون بها الرجل مسلماً، فضلا ً عن أن يكون من أولياء الله تعالى وسادة خلقه.

فصل : في الفناء وأقسامه

الفناء لغة: الزوال.: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ).

وفي الاصطلاح ثلاثة أقسام:

الأول: ديني شرعي وهو الفناء عن إرادة السوى، أي عن إرادة ما سوى الله عز وجل بحيث يفنى بالإخلاص لله عن الشرك، وبشريعته عن البدعة، وبطاعته عن معصيته، وبالتوكل عليه عن التعلق بغيره، وبمراد ربه عن مراد نفسه إلى غير ذلك مما يشتغل به من مرضاة الله عما سواه.

وحقيقته: انشغال العبد بما يقربه إلى الله عز وجل عما لا يقربه إليه وإن سمي فناء في اصطلاحهم.

وهذا فناء شرعي به جاءت الرسل، ونزلت الكتب، وبه قيام الدين والدنيا، وصلاح الآخرة والدنيا، وهذا هو الذوق الإيماني الحقيقي الذي لا يعادله ذوق،

القسم الثاني: صوفي بدعي وهو: الفناء عن شهود السوى، أي عن شهود ما سوى الله تعالى، وذلك أنه بما ورد على قلبه من التعلق بالله عز وجل وضعفه عن تحمل هذا الوارد ومقاومته غاب عن قلبه كل ما سوى الله عز وجل، ففني بهذه الغيبوبة عن شهود ما سواه، ففني بالمعبود عن العبادة وبالمذكور عن الذكر، حتى صار لا يدري أهو في عبادة وذكر أم لا، لأنه غائب عن ذلك بالمعبود والمذكور لقوة سيطرة الوارد على قلبه.

وهذا فناء يحصل لبعض أرباب السلوك، وهو فناء ناقص من وجوه:

الأول: أنه دليل على ضعف قلب الفاني، وأنه لم يستطع الجمع بين شهود المعبود والعبادة، والآمر والمأمور به، واعتقد أنه إذا شاهد العبادة والأمر اشتغل به عن المعبود والآمر، بل إذا ذكر العبادة والذكر كان ذلك اشتغالا ً عن المعبود والمذكور.

الثاني: أنه يصل بصاحبه إلى حال تشبه حال المجانين والسكارى، حتى إنه ليصدر عنه من الشطحات القولية والفعلية المخالفة للشرع ما يعلم هو وغيره غلطه.

الثالث: أن هذا الفناء لم يقع من المخلصين الكمل من عباد الله؛ وإنما حدث هذا في عصر التابعين، فوقع منه من بعض العباد والنساك ما وقع، فكان منهم من يصرخ، ومنهم من يصعق، ومنهم من يموت، وعرف هذا كثيراً في بعض مشايخ الصوفية.

ومن جعل هذا نهاية السالكين فقد ضل ضلالا ً مبيناً، ومن جعله من لوازم السير إلى الله فقد أخطأ.

وحقيقته: أنه من العوارض التي تعرض لبعض السالكين لقوة الوارد على قلوبهم وضعفها عن مقاومته، وعن الجمع بين شهود العبادة والمعبود ونحو ذلك.

القسم الثالث: فناء إلحادي كفري وهو: الفناء عن وجود السوى. أي: عن وجود ما سوى الله عز وجل بحيث يرى أن الخالق عين المخلوق، وأن الموجود عين الموجد، وليس ثمة رب ومربوب، وخالق ومخلوق، وعابد ومعبود، وآمر ومأمور، بل الكل شيء واحد وعين واحدة.

وهذا فناء أهل الإلحاد القائلين بوحدة الوجود كابن عربي، والتلمساني وابن سبعين، والقونوي ونحوهم.. وهؤلاء أكفر من النصارى من وجهين:

أحدهما: أن هؤلاء جعلوا الرب الخالق عين المربوب المخلوق، وأولئك النصارى جعلوا الرب متحداً بعبده الذي اصطفاه بعد أن كانا غير متحدين.

الثاني: أن هؤلاء جعلوا اتحاد الرب سارياً في كل شيء في الكلاب والخنازير ، والأقذار، والأوساخ، وأولئك النصارى خصوه بمن عظموه كالمسيح 0

وتصور هذا القول كاف في رده، إذ مقتضاه: أن الرب والعبد شيء واحد، والآكل والمأكول شيء واحد، والناكح والمنكوح شيء واحد، والخصم والقاضي شيء واحد، والمشهود له وعليه شيء واحد، وهذا غاية ما يكون من السفه والضلال.

فصل : ولا يتم الإسلام إلا بالبراءة مما سواه كما قال الله تعالى عن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ* إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ* وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)

والبراءة نوعان:

الأول: براءة من العمل.

الثاني: براءة من العامل.

فأما البراءة من العمل: فتجب من كل عمل محرم سواء كان كفراً أم دونه، فيبرأ المؤمن من الشرك، والزنى، وشرب الخمر ونحو ذلك بحيث لا يرضاه و لا يقره، ولا يعمل به.

وأما البراءة من العامل: فإن كان عمله كفراً وجبت البراءة منه بكل حال من كل وجه لما سبق من الآيات الكريمة، ولأنه لم يتصف بما يقتضي ولاءه.

وإن كان عمله دون الكفر وجبت البراءة منه من وجه دون وجه، فيوالى بما

معه من الإيمان والعمل الصالح، ويتبرأ منه بما معه من المعاصي؛ لأن الفسوق لا ينافي أصل الإيمان،

فصل : المؤمن مأمور بفعل المأمور، وترك المحظور، والصبر على المقدور قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)

والجامع لهذا: أنه لابد في الأمر من أصلين، ولابد في القدر من أصلين أيضاً.

أما الأصلان في الأمر فهما:

أصل قبل العمل أو مقارن له وهو: الاجتهاد في الامتثال علماً وعملاً، فيجتهد في العلم بالله تعالى، وأسمائه وصفاته، وأحكامه، ثم يعمل بما يقتضيه ذلك العلم من تصديق الأخبار، والعمل بالأحكام فعلاً للمأمور، وتركاً للمحظور.

والثاني: أصل بعد العمل وهو الاستغفار والتوبة من التفريط في المأمور، أو التعدي في المحظور، ولهذا كان من المشروع ختم الأعمال بالاستغفار.

وأما الأصلان في القدر فهما:

أصل قبل المقدور وهو: الاستعانة بالله عز وجل، والاستعاذة به ودعاؤه رغبة ورهبة، فيكون معتمداً على ربه، ملتجئاً إليه في حصول المطلوب ودفع المكروه.

والثاني: بعد المقدور وهو: الصبر على المقدور حيث يفوت مطلوبه، أو يقع مكروهه فيوطن نفسه عليه بحيث يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأن الحال لا يمكن أن تتغير عما قدره.

فإذا راعى الأمر والقدر على الوجه الذين ذكرنا عابداً لله تعالى مستعيناً به متوكلاً عليه من الذين أنعم الله عليهم، وقد جمع الله بين هذين الأصلين في أكثر من موضع كقوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) وقوله: (فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ) 0

فصل : والناس في هذا المقام – مقام الشرع والقدر – أربعة أقسام:

الأول: من حققوا هذه الأصول الأربعة: أصلي الشرع، وأصلي القدر، وهم المؤمنون المتقون الذي كان عندهم من عبادة الله تعالى والاستعانة به ما

تصلح به أحوالهم، فكانوا لله، وفي الله، وهؤلاء أهل القسط والعدل الذين شهدوا مقام الربوبية والألوهية، وهم أعلى الأقسام، فإن هذا مقام الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين، والشهداء، والصالحين.

الثاني: من فاتهم التحقيق في أصلي القدر، فكان عندهم من عبادة الله تعالى والاستقامة في شرعه ما عندهم، لكن ليس عندهم قوة في الاستعانة بالله والصبر على أحكامه الكونية والشرعية، فيصيبهم عند العمل من العجز والكسل ما يمنعهم من العمل أو إكماله، ويلحقهم بعد العمل من العجب والفخر ما قد يكون سبباً لحبوط عملهم وخذلانهم، وهؤلاء أضعف ممن سبقهم وأدنى مقاماً وأقل عدلاً، لأن شهودهم مقام الإلهية غالب على شهود مقام الربوبية.

الثالث: من فاتهم التحقيق في أصلي الشرع، فكانوا ضعفاء في الاستقامة على أمر الله تعالى ومتابعة شرعه، لكن عندهم قوة في الاستعانة بالله و التوكل عليه، ولكن قد يكون ذلك في أمور عندهم قوة في الاستعانة بالله والتوكل عليه، ولكن قد يكون ذلك في أمور لا يحبها الله تعالى ولا يرضاها، فيعان ويمكن له بقدر حاله، ويحصل له من المكاشفات والتأثيرات ما لا يحصل للقسم الذي قبله، لكن ما يحصل له من هذه الأمور يكون من نصيب العاجلة الدنيا، أما عاقبته فعاقبة سيئة، لأنه ليس من المتقين وإنما العاقبة للمتقين قال الله تعالى: (فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ* لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ وَلِيَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ). فالله تعالى يعلم أن هؤلاء سيشركون بعد أن ينجيهم لكن لما كانوا في البحر كانوا مخلصين في دعائهم الله تعالى أن ينجيهم صادقين في تفويض الأمر إليه حصل مرادهم، ولما لم يكن لهم عبادة لم يستقم أمرهم وكان عاقبة أمرهم خسراً.

فالفرق بين هؤلاء وبين القسم الذين قبلهم: أن الذين قبلهم كان لهم دين ضعيف لضعف استعانتهم بالله وتوكلهم عليه، لكنه مستمر باق إن لم يفسده صاحبه بالعجز والجزع. وهؤلاء لهم حال وقوة لكن لا يبقى لهم إلا ما وافقوا فيه الأمر واتبعوا فيه السنة.

القسم الرابع: من فاتهم تحقيق أصلي الشرع، وأصلي القدر، فليس عندهم عبادة لله تعالى، ولا استعانة به ولا لجوء إليه عند الشدة فهم مستكبرون عن عبادة الله مستغنون بأنفسهم عن خالقهم، وربما لجئوا في الشدائد وإدراك مطالبهم إلى الشياطين فأطاعوها فيما تريد وأعانتهم فيما يريدون، فيظن الظان أن هذا من باب الكرامات، وهو من باب الإهانات؛ لأن عاقبتهم الذل و

الهوان. وهذا القسم شر الأقسام.

فصل : في المفاضلة والمقارنة بين أرباب البدع

نظار المتكلمين الذين يدعون التحقيق وينتسبون إلى السنة يرون التوحيد عبارة عن تحقيق توحيد الربوبية.

وطوائف من أهل التصوف الذين ينتسبون إلى التحقيق والمعرفة غاية التوحيد عندهم شهود توحيد الربوبية. ومعلوم أن هذا هو ما أقر به المشركون، وأن الرجل لا يكون به مسلماً، فضلا ً عن أن يكون ولياً من أولياء الله، أو من سادات أولياء الله تعالى.

وطائفة أخرى تقرر هذا التوحيد مع نفي الصفات، فيقعون في التقصير و التعطيل، وهذا شر من حال كثير من المشركين.

والجهم بن صفوان إمام الجهمية نفاة الصفات يغلو في القضاء والقدر ويقول بالجبر، فيوافق المشركين في قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء، لكنه يثبت الأمر والنهي فيفارق المشركين إلا أنه يقول بالإرجاء فيضعف الأمر والنهي والعقاب عنده، لأن فاعل الكبيرة عنده مؤمن كامل الإيمان غير مستحق للعقاب.

والنجارية – أتباع الحسين بن محمد النجار – والضرارية – أتباع ضرار ابن عمرو وحفص الفرد – يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان مع مقاربتهم له أيضاً في نفي الصفات.

والكلابية – أتباع عبد الله بن سعيد بن كلاب – والأشعرية المنتسبون لأبي الحسن الأشعري خير من هؤلاء في باب الصفات، فإنهم يثبتون لله الصفات العقلية، وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وأما في القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة.

وأصحاب ابن كلاب كالحارث المحاسبي خير من الأشعرية في هذا وهذا.

والكرامية – أتباع محمد بن كرام – قولهم في الصفات، والقدر، والوعد، و الوعيد أشبه من أكثر طوائف أهل الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة.

وأما في الإيمان فقولهم منكر لم يسبقهم إليه أحد، فإنهم جعلوا الإيمان قول اللسان فقط وإن لم يكن معه تصديق القلب، فالمنافق عندهم مؤمن ولكنه مخلد في النار.

والمعتزلة – أتباع واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري – يقاربون قول جهم في الصفات فيقولون بنفيها، وأما في القدر والأسماء والأ حكام فيخالفونه، ففي القدر يقولون: إن العبد مستقل بعمله كامل الإرادة فيه، ليس لله في عمله تقدير ولا خلق. ففيهم نوع من الشرك من هذا الباب.

وجهم يقول: إن العبد مجبر على عمله، وليس له إرادة فيه.

وفي الأسماء والأحكام يقول المعتزلة: إن فاعل الكبيرة خارج عن الإيمان غير داخل في الكفر فهو في منزلة بين منزلتين، ولكنه مخلد في النار. ويقول جهم: إنه مؤمن كامل الإيمان غير مستحق لدخول النار.

والمعتزلة خير من الجهمية فيما خالفوهم فيه من القدر والأسماء والأحكام، فإن إثبات الأمر والنهي، والوعد والوعيد، مع نفي القدر خير من إثبات القدر مع نفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد، ولهذا لم يوجد في زمن الصحابة و التابعين من ينفي الأمر والنهي، والوعد والوعيد ووجد في زمنهم القدرية و الخوارج الحرورية.

وإنما يظهر من البدع أولا ً ما كان أخف، وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة، وكلما كان الرجل إلى السلف والأئمة أقرب كان قوله أعلى وأفضل.

والمتصوفة الذين يشهدون الحقيقة الكونية مع إعراضهم عن الأمر والنهي شر من القدرية المعتزلة ونحوهم، لأن هؤلاء المتصوفة يشبهون المشركين الذين قالوا: (لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا) والقدرية يشبهون المجوس الذين قالوا: إن للعالم خالقين. والمشركون شر من المجوس.

أما الصوفية الذين عندهم شيء من تعظيم الأمر والنهي مع مشاهدة توحيد الربوبية وإقرارهم بالقدر، فهم خير من المعتزلة، لكنهم معتزلة من وجه آخر حيث جعلوا غاية التوحيد مشاهدة توحيد الربوبية، والفناء فيه فاعتزلوا بذلك جماعة المسلمين وسنتهم. وقد يكون ما وقعوا فيه من البدعة شراً من بدعة أولئك المعتزلة.

وكل هذه الطوائف عندها من الضلال والبدع بقدر ما فارقت به جماعة

المسلمين وسنتهم. ودين الله تعالى ما بعث به رسله، وأنزل به كتبه، وهو الصراط المستقيم طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه خير الأ مة التي هي خير الأمم.

نسأل الله تعالى أن يجعلنا منهم، وأن لا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا. والحمد لله رب العالمين

(تم في 1410/5/22هـ).